مجلة
البلاغة المقارنة

ألِف

العدد الثامن ، ربيع ١٩٨٨

ألـف الـذات تـنـزّهـتِ فَهَـلْ   لكِ فى الأكوان عَيْنٌ ومَحَلْ ؟
قـال : لا ، غَيْـرُ التفـاتي فأنـا   حـرف تأييـد تضمـنتُ الأزلْ
فأنـا العبـد الضعيـف المجتَبى   وأنـا مـن عـزّ سلطـاني وجَـلْ

محى الدين ابن عربى

الهرمينوطيقا و التأويل

- **أسرة التحرير** : أحمد طاهر حسنين
سيزا قاسم دراز
فريال جبورى غزول
- **مساعدة التحرير** : ماجى حسنى عوض الله
- **مستشارتا التحرير** : درويس إنريت - كلارك شكرى
باربرا هارلو.
- **ساهم فى إخراج هذا العدد** : إدوار إلياس ، جون رودينبك ، جيمى سبنسر ، حسناء مكداشى ، دينا أمين ، سهير مرسى ، سوسن ماردينى ، شتيفان ستلذر ، لسلى كروكسفورد ، لوريس نصور ، نور المسيرى ، نيفين عبد ربه ، نيكولاس هوبكنز
- **الغلاف** : محسن شرارة
- **الجمع** : جى سى سنتر للجمع التصويرى بالقاهرة
- **الطباعة** : مطبعة إلياس العصرية بالقاهرة
- **سعر العدد** :

جمهورية مصر العربية : جنيهان
البلاد الأخرى (بما فيه تكاليف البريد الجوى)
الأفراد : ٧ دولارات (٨ أعداد : ثمانية وخمسون دولاراً)
المؤسسات : ١٢ دولاراً (٨ أعداد : ستة وتسعون دولاراً)

- أعداد **ألف** السابقة ناقشت المحاور التالية :

ألف ١ (١٩٨١) : الفلسفة والأسلوبية
ألف ٢ (١٩٨٢) : النقد والطليعة الأدبية
ألف ٣ (١٩٨٣) : الذات والآخر
ألف ٤ (١٩٨٤) : التناص : تفاعلية النصوص
ألف ٥ (١٩٨٥) : البعد الصوفى فى الأدب
ألف ٦ (١٩٨٦) : جماليات المكان
ألف ٧ (١٩٨٧) : العالم الثالث : الأدب والوعى .

- **المراسلة والاشتراك والمخطوطات على العنوان التالى :**

مجلة **ألف** : قسم الأدب الإنجليزى والمقارن ، الجامعة الأمريكية بالقاهرة
ص . ب ٢٥١١ ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية

المحتويات

إن الهيرمينوطيقا ـــ وهى الفرع المعرفي الذي يتناول التفسير والتأويل ـــ قديمة وحديثة فى آن واحد . ففي الماضي كانت تدور حول النصوص المقدسة ، أما الآن فأصبحت تعني بنوعيات مختلفة من النصوص . ويتمثل إحياء هذا الفرع المعرفي في انتشار نطاق فاعليته من نصوص مقدسة بعينها إلى أنواع كثيرة من الخطاب العلماني . وتتميز الهيرمينوطيقا الحديثة بأنها تشكلت حول بؤرة مفهوم خاص بها و هو ما يمكن أن نسميه تحيز الإنسان المعاصر ؛ أو إشكالية الفهم – المسبق . ومن ثم تحولت الهيرمينوطيقا من آليات تفسير نصوص تحتل مكانة خاصة في الثقافة إلى علم يعني بعملية الفهم . والتحول الذي طرأ على الهيرمينوطيقا هو انتقالها من المؤلف و دلالة كلمته ، إلى المتلقي وطريقة فهمه .

أما فيما يخص تاريخ الهيرمينوطيقا في مجال الثقافة العربية وتطوره ، فيمكن القول إن هناك تحول في مسار هذا العلم من البحث عن المعني الأصلي أي الأول – وهي العملية التي يدل عليها معنى الجذر المشتق منه مصطلح التأويل « أول » – إلى البحث عن أثر النص . إن الممارسات الهيرمينوطيقية في العالم العربي اليوم لا تهتم بتحليل تعقيد عملية الفهم وأبعادها بقدر ما تهتم بدور هذه العملية الاجتماعي . وإذا كانت الهيرمينوطيقا قد ساهمت في الغرب علي دحض الأسطورة ، فربما يصلح القول بأنها عملت في العالم العربي علي قهر الاستعمار في الفكر

يتجاور ، في هذا العدد من **ألف** ، عدد من المقالات تختلف من حيث المنهج والأسلوب ، المدخل والفرضيات ، الوجهة والنظرة إلى العالم ، مما يدل على اتساع مجال الهيرمينوطيقا وغناها . كيف لنا أن نقرأ هذه المقالات ونفهمها يتوقف على طريقة استقبالنا وموقفنا الخاص ، هكذا ترشدنا الهيرمينوطيقا .

و**ألف** مجلة سنوية تنشر مقالات مكتوبة باللغات العربية والإنجليزية (والفرنسية أحياناً) وعلى صفحاتها تتكامل المناقشات وتتفاعل حول التقاليد المختلفة والآداب المتباينة . وكل عدد يحفل ويرحب بمقالات نقدية نظرية وتطبيقية أصيلة تلقي ضوءا على جماليات الأدب وبلاغياته . وستكون محاور الأعداد القادمة من **ألف** :

« إشكاليات الزمان » .

« النقد والماركسية » .

« نحو قصيدة جديدة : التجريب في مصر منذ السبعينيات » .

Reading the Text

Hassan Hanafi

The Third World scholar thinking about how to read a text may depend on three kinds of materials: his own tradition, the Western Tradition, and reflection on his own experiences, using the text as authority. In traditional societies the theory of interpretation plays the same role the theory of knowledge does in Western societies.

Reading can be done within any culture to preserve the continuity of the tradition through a new understanding and to facilitate a gradual change from Traditionalism to Modernism. Reading can also be intercultural, such as when a thinker reads a translated text or makes a commentary on a work from another culture and, as a result of the dialectic between self and other, synthesizes the material into his own tradition.

The text is a registration of an individual or of a community of its own living experiences transfering them to future generations. It is written as an ideological weapon in a power struggle between different social powers. A sacred text (which is much more complex than a legal, literary or historical text because it claims literal historical authenticity and provides a normative base) is predication.

The text does not have an objective meaning which can be uncovered through historical knowledge or linguistic rules. The nucleus of meaning in the text exists permanently in the etymological sense, while the technical and the customary senses change. While a text is apparently objective, its meaning is subjectively derived, either in its initial composition or in its subsequent reading. There are neither dogmatic (Divine) nor official (religious institution) meanings. There are neither permanent scientific nor eternal philosophical meanings. The text from the time of its birth is a view of an individual, a perception of a community or a worldview of a whole culture, defending one position against another. A text from the beginning is militant. It does not relate facts, it creates them. The apocryphal may be more factual than the authentic. The interpreter, reading the text, recreates it by accommodating it to his own use. He may create new meaning; the present may be seen in the past; the past may be construed in light of the present. Every interpretation expresses the psychological and socio-political position of the interpreter. Every interpretation expresses a certain *Zeitgeist*, a *Weltanschauung* of a special community in time and in space. Every text is a context.

The interpreter is required to commit himself to a social cause, to defend mass-interests and to use empirical data to picture quantitative reality described as qualitative meaning in the text. The conformity between the "descendant" meaning from the text and "ascendant" meaning from reality is a criterion of veracity.

قراءة النص

حسن حنفى

١ ـ مقدمة : من النقل إلى الإبداع

يستطيع الباحث من جيلنا وفى عصرنا بالنسبة لمصادره العلمية أن يعتمد على طرق ثلاث :

الأولى الاعتماد على التراث الغربى مستمداً منه مادته العلمية ، وماأكثرها فى الفلسفة المعاصرة فى علم الهرمنطيقا . وقد قام الباحث بذلك مرات عديدة فى كتب مستقلة أو فى مقالات خاصة[١] . ويؤيد ذلك أن علم الهرمنطيقا فى صياغاته الحالية علم غربى ارتبط بالفلسفة المعاصرة ثم استقل عنها وعن باق العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وإن كانت مادته العلمية وبعض صياغاته الأولى موجودة فى كل كل تراث دينى وفى كل حضارة غربية أم شرقية . ولكن عيب هذه الطريقة هو الابتسار الحضارى أى جعل علوم التفسير مقصورة على التراث الغربى دون غيره باستثناء بداياتها الأولى ثم تعميمها على كل تراث مع تعميم ظروفها الخاصة وطمس معالم أية ظروف مغايرة فى حضارات أخرى تنشأ علوم التفسير منها . مع العلم بأن واضعى أصول هذا العلم فى التراث الغربى المعاصر يعترفون بأنه كذلك وليس علماً عاماً للبشرية جمعاء على مايدعيه المستغربون أنصار التراث الغربى كممثل وحيد للثقافة العالمية[٢] . وفى علوم التفسير هناك مدارس فرنسية وألمانية وبريطانية ، وهناك مادة إسلامية ومسيحية ويهودية وبوذية[٣] . وتكون نتيجة هذا الابتسار الحضارى هو إطالة مرحلة النقل وتأخير مرحلة الإبداع طالما أن معدل الإنتاج الثقافى فى الغرب أعلى بكثير من معدل نقله إلى خارج الغرب ، وتصبح حضارة واحدة هى المبدعة والرائدة والمركز والحضارات الأخرى الناقلة والتابعة والمحيط .

والطريقة الثانية : الاعتماد على تراثنا القديم وما أفرزه من مادة علمية تكشف عن مناهج واتجاهات فى التفسير . وقد قام الباحث بذلك أيضاً فى مؤلفات مستقلة أو فى دراسات خاصة[٤] . وصعوبة هذه الطريقة أن الباحث قد يكرر ما قاله القدماء

دون قراءة جديدة . وإن قرأ فإنه قد يعتمد فى قراءته على علوم التفسير المعاصرة فى الغرب فيسيء التأويل للتراثين معاً . كما تؤدى كثرة المصادر وتعدد الإحالات إلى إيثار تراث على آخر بالضرورة مع إغفال الظروف القديمة أو المعاصرة التى نشأ منها كل تراث مع أن ظروف عصرنا قد تغيرت . وهذا من شأنه أن يجعل النقل مجرد إضافة معلومات على واقع لم تنشأ منه وبالتالى لا تؤثر فيه . كما يجعل الدراسة الجديدة مجرد مراجعة للأدبيات القديمة أو الحديثة ، عرض أو نقد لها وربما إضافة عليها دون التعامل مع الواقع ذاته الذى يظل فى حاجة إلى تنظير مباشر ينبع منه ويقدر على التأثير فيه .

والطريقة الثالثة : الاعتماد على منطق العقل الخالص وتحليل التجارب الإنسانية المشتركة لكل المشتغلين بموضوع النصوص أياً كان نوعها دون الإحالة إلى تراثنا القديم أو إلى التراث الغربى ، وهما زاخران بالمادة العلمية بهدف تجاوز مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع . فالاعتماد على المصادر الخارجية كنقطة بداية تفقد العمل الفكرى وحدته الداخلية وبناءه العضوى ، وتجعل الباحث مجرد جامع لمادة أو شارح وملخص لها ، وفى أحسن الأحوال يكون ناقداً لها . ويظل الموضوع ذاته خارج دائرة الاهتمام . تتجاوز هذه الطريقة المداخل الحضارية ، حضارة الذات وحضارة الغير ، وتتجه نحو الموضوع ذاته لاكتشاف بنيته كما فعل القدماء والمحدثون على حد سواء . وفى هذه الحالة لا توجد إحالة إلى مراجع لا فى الهوامش ولا فى نهاية المقال ولا ذكر لأسماء أعلام أو مذاهب أو حضارات أو نماذج سابقة فى صلب الدراسة . ويكون المرجع الأول والأخير هو شعور الباحث وشعور القارىء والتجربة المشتركة بينهما . والقدرة على التعميم فى النهاية هى إحدى سمات الإبداع ، والقدرة على إخفاء المصادر وعدم الإحالة إلى الخارج والاعتماد على البنية الداخلية للموضوع هى إحدى مواصفات الإبداع . والوصول إلى قدر من الصورية الخالصة هى إحدى لحظات الإبداع . وباكتشاف القانون الطبيعى ، وفى حالة قراءة النص القراءة اللغوية النفسية الاجتماعية التاريخية ، تتتابع وقائعه وتنتظم حوادثه المتفرقة . لقد تأخر الإبداع فى فكرنا المعاصر ، وطالت مرحلة النقل لعدم ثقة بالنفس ولطول الألفة لموقف المتعلم ونسيان لموقف الأستاذ المترسب فى الوعى التاريخى . والثقة بالتراث شيء ، والتواضع أو الغرور شيء آخر . لا يعنى الوضوح السطحية ، ولا تعنى التعميمات العموميات . ومع ذلك ، هى مغامرة محسوبة العواقب ، مخاسرها أقل من مكاسبها فى حين أن مخاسر النقل أكثر من مكاسبه .

والحقيقة أن هذه الطرق الثلاث لا تستبعد بعضها بعضاً . ويمكن الجمع بينها من أجل الاستفادة بميزة كل طريقة والإقلال من عيوبها . وهى تعبر عن الجبهات الثلاث فى موقفنا الحضارى الحالى . الموقف من التراث القديم ، والموقف من التراث الغربى ،

والموقف من الواقع ذاته (٦) . كما يمكن إلى حد ما الإشارة إلى بعض المصادر حتى لا يشعر القارىء أنه فى فراغ وحتى يمكن ربط الإبداع بالنقل ، والحاضر بالماضى ، والبنية بالتطور على الأقل كمرحلة متوسطة بين النقل التام والإبداع الخالص . يصعب إيجاد موقف متوازن ومتعادل بين هذه الطرق الثلاث ومع ذلك تظل الطريقة الثالثة هى المثلى وهى الطريق الأفضل فى مرحلتنا الحالية . وتبقى الطريقتان الأوليان مجرد عاملين مساعدين توجيها للقارىء وتأكيداً لوحدة فكره بين نقل متعارف عليه وإبداع يخشى منه .

٢ ـ ماذا تعنى قراءة النص ؟

لا تعنى القراءة المعنى الشائع لها الوارد فى مناهج التعليم والكتب المدرسية أى إصدار الأصوات طبقاً لمخارج الحروف وكما هو الحال فيما بعد فى الجامعات فى علم الأصوات ولكن القراءة هنا تعنى الفهم . والنص هو موضوع الفهم . إذن قراءة النص تعادل نظرية المعرفة فى الفلسفة التقليدية تحديدا للعلاقة بين الذات والموضوع ، فالقراءة هى الذات والنص هو الموضوع . وإن أول سورة أنزلت فى القرآن هى « إقرأ » كفعل أمر ، ولما كانت الإجابة « ما أنا بقارىء » أى القراءة بمعنى مخارج الحروف وإصدار الأصوات بالفم بعد التعرف على الحروف بالعين ثم تصحيح هذا المعنى الصوتى بمعنى آخر هو « إفهم » فى « اقرأ باسم ربك الذى خلق .... » أى افهم وأدرك وتصور . فالقراءة نطق ، والنطق بداية الوعى باعتباره فهما .

وقراءة النص بمعنى فهمه تتضمن تفسيره وتأويله . الفهم مباشر بغير ما حاجة إلى تفسير أو تأويل . فإذا استعصى الفهم البديهى المباشر نشأت الحاجة إلى التفسير أى إلى فهم من الدرجة الثانية اعتماداً على منطق اللغة أو توجّه النص (السياق) أو ضرورة الموقف أو روح العصر . فإذا ما اصطدم التفسير بمنطق اللغة ، وقوى توجيه النص ، وفرضت ضرورة الموقف نفسها ، وعمت روح العصر ظهرت الحاجة إلى التأويل باعتباره إخراجا للفظ من معناه « الحقيقى » إلى معنى « مجازى » لشبهة أو قرينة . أما الشرح فإنه يتضمن كل ذلك : الفهم والتفسير والتأويل . الشرح هو العلاقة بين القراءة والنص ، بين الذات والموضوع باعتبارها موقفاً معرفياً شاملاً .

والنصوص متعددة . فقد يكون النص أدبياً من الأعمال الأدبية أو قانونياً من مجموعات الدساتير والقوانين أو تاريخيا من الوثائق والسجلات والموسوعات أو دينياً من الكتب المقدسة . وبالرغم من هذا التعدد فإن هناك قضية مشتركة تجمع بين هذه الأنواع كلها وهى قضية قراءة النص أو تفسيره . فالتعدد فى الدرجة لا فى النوع . ومع ذلك فالنص الدينى أكثر النصوص تشابكاً نظراً لأنه يفرض مشاكل أكثر مثل الصحة التاريخية للنص التى لا يفرضها النص الأدبى باستثناء ملاحم الأدب الشعبى

وكما هو معروف فى قضايا الانتحال فى الشعر اليونانى (هوميروس) وفى الشعر الجاهلى (المعلّقات) أى الخلق الجماعى للنص . أما النص القانونى والنص التاريخى فلا يفرضان مسألة الصحة التاريخية الا فى أقل الحدود فيما يتعلق بالحفريات والآثار القديمة . كما أن النص الدينى أكثر توجيها للواقع وتأثيراً فى السلوك من النص الأدبى أو التاريخى نظراً لإيمان الناس به كموجه للسلوك وكمصدر للقيم ، كمعيار للعلم وميزان للعمل .

ومن ثم تتعدد التفسيرات بتعدد المصالح ، وتتصارع مناهج التفسير بتصارع القوى الاجتماعية والسياسية بل وتقع الحروب ، وتحدث الانشقاقات ، وتسيل الدماء ، وتطير الرقاب بسبب تفسير النصوص الدينية أو تأويلها فى صالح فريق ضد فريق . لذلك أتت أساساً هذه الدراسة ابتداء من النص الدينى نظراً لأنه أكثر النصوص اتساعاً وتشابكاً . ويمكن تعميم النتائج على باق النصوص الأدبية والتاريخية والقانونية لأنها أقل تشابكاً واتساعاً وكأنها حالات خاصة داخل الإطار العام[٧] . ومن هنا أتت التفرقة الشائعه المشهورة بين الهرمنطيقا العامة والهرمنطيقا المقدسة ، الأولى تضع القواعد العامة لتفسير أى نص والثانية تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدسة وحدها[٨] .

وقد تكون القراءة من فرد لفرد ، ينتسب كلاهما إلى نفس الحضارة ، قراءة الحاضر للماضى ، تواصلا للتراث مثل قراءة ابن رشد للفارابى وابن سينا ، وقراءة أرسطو لأفلاطون ، وقراءة الكانطيين ، فشته وهيجل وشلنج وشوبنهور ، لكانط وقراءة الهيجليين ، شترنر وباور وشتراوس وماركس ، لهيجل ؛ وقراءة هيدجر لكانط ونيتشه وهوسرل .... الخ . وفى هذه الحالة تكون القراءة تصحيحاً وتجديداً لروح العصر عن طريق التأويل . وقد تكون القراءة من فرد ينتسب إلى حضارة لفرد آخر ينتسب إلى حضارة مغايرة ، أو قراءة الحاضر للماضى كتواصل بين الحضارات مثل قراءة ابن رشد لأرسطو وقراءة هيدجر للفلاسفة الإيليين ما قبل سقراط ، وقراءة ماركس لديموقريطس ، وقراءة برجسون لأفلوطين ....الخ . القراءة إذن عمل فردى وعمل جماعى ، عمل فردى داخل كل حضارة وعمل جماعى بين الحضارات من أجل إكمال الموقف وإظهار البناء . فقراءة الفارابى لأفلاطون وأرسطو وقراءة ابن رشد لأرسطو هى قراءة الحضارة الإسلامية للحضارة اليونانية ، وقراءة هيدجر للفلاسفة قبل سقراط هى قراءة روح العصر الحاضر للحضارات القديمة ، وقراءة ميرلوبونتى لجولدشتين هى قراءة الروح الفرنسية للروح الألمانية ، وقراءة كانط لهيوم هى قراءة الروح الألمانية للثقافة الأنجلوسكسونية ، وقراءة جوزايا رويس لهيجل هى قراءة المزاج الأمريكى للروح الألمانية ... الخ وقراءة المسيح للتوراه هى قراءة أسينية Essenian للعقلية الفرنسية Pharisian وهذا هو معنى قول المسيح « خمر جديد فى أوعية قديمة » .

وفى كلتا الحالتين ، القراءة الفردية والقراءة الجماعية ، ليست القراءة مجرد شرح أو تفسير أو تأويل للمقروء بل هى إعادة بناء له طبقاً لتصور القارىء فردا أو جماعة . هى قراءة وتحليل ونقد وتصحيح وإعادة بناء من أجل إكمال البنية أو اكتشاف القانون . فقراءة برجسون لكانط نقد للعقل الخالص وللأمر الجازم ، وقراءة كيركجارد لهيجل قلب له وكشف عن الجانب الآخر للعقل والاتساق أى الحياة والتناقض والوجود والموت بعد أن طواه هيجل داخل المذهب . وقراءة الكانطيين لكانط هو كشف للمستور ورفع الحجاب عن الشيء فى ذاته : الأنا عند فشته والتصور أو الفكرة عند هيجل والروح عند شلنج ، والإرادة عند شوبنهور . وقراءة الفارابى لأفلاطون وأرسطو هى جمع لرأيى الحكيمين من أجل التعبير عن التصور الإسلامى الشامل الذى يجمع الصورة والمادة ، المثال والواقع ، الجوهر والعرض ، الروح والبدن ، الآخرة والدنيا ، الأخلاق والطبيعة ، الله والعالم ، القلب والعقل ، والإشراق والحكمة ، العقل والحس ، الاستنباط والاستقراء ، المنهج الصاعد ... الخ . وقراءة ابن رشد للتراث اليونانى كله هو اكتشاف لقانون تطوره ، من الواقع عند الطبائعيين الأوائل إلى المثال عند أفلاطون إلى الجمع بين الواقع والمثال عند أرسطو . وقراءة الإسلام لتطور الوحى هى جمع بين الشريعة اليهودية والعفو المسيحى . لذلك كان أرسطو والإسلام متشابهين لأن كلا منهما أكمل البنية فى تراثه الخاص ، أرسطو فى التراث اليونانى ، والإسلام فى تطور الوحى وتاريخ الأديان (٩) . وقد تكون القراءة مزدوجة أى قراءة لقراءة مثل قراءة التوسر لقراءة ماركس للاقتصاد الكلاسيكى عند ريكاردو وآدم سميث من أجل اكتشاف منهج جديد من خلال المنهج القديم . فقد اكتشف التوسر البنيوية من خلال الماركسية كما اكتشف ماركس ، من قبل ، الماركسية من خلال الليبرالية والاقتصاد الحر . والقراءة المزدوجة ترى ما رأته القراءة الأولى وما لم تره ، وتجد ما وجدته وما لم تجده (١٠) . وبالتالى فإن القراءة ليست فنا بل علم ، ليست نظرية فى اللعب والحوار الفكرى الخالص وأساليب الجدل بل هى عملية إكمال من خلال التراكم المعرفى من أجل اكتشاف البنية التى هى أصل النص سواء تم تشكيله مرة واحدة أو على فترات (١١) . فالقراءة تتم فى الزمانين الوجودى والتاريخى من خلال شعور الفرد والجماعة وتراكم الخبرات فيهما معاً . وبعد كل تراكم معرفى يأخذ النص أبعاداً جديدة لم تكن مقروءة فيه من قبل ولا تكون موجودة فى النواة الأولى للنص (١٢) . وهذا هو معنى إنزال القرآن على سبعة أحرف أى مستويات تفسير النص طبقاً لأعماق الشعور وطبقاً لتراكم المعرفة من عصر إلى عصر .

٣ ــ ماهو النص ؟

النص هو تدوين لروح عصر من خلال تجارب فردية وجماعية فى مواقف معينة متعددة ومتباينة . والغاية من تدوين التاريخ توريث كل جيل خبراته للأجيال التالية ،

استمرارا لسلطانه أو على الأقل ترشيداً للمستقبل وتوجيها له . النص هو تحول إرادى من الشفاهى إلى الكتابى حرصاً على تسجيل المواقف وسرعة تقنينها ، انتقالاً من التعدد إلى الوحدة ، ومن الاختلاف إلى الاتفاق . فالنص بهذا المعنى قضاء على التعددية فى الحاضر وإيثار لوحدة المستقبل ، تضييق على الحاضر وامتداد فى المستقبل حتى تبقى الروح فى التاريخ ، وتتوارث الأجيال الفكر جيلاً بعد جيل . النص إذن ليس وثيقة مدونة أقرب إلى الحفريات أو السجلات القديمة بل هو كائن حى فى حالة سكون يبعث بالقراءة فيحيا من جديد وبأشكال جديدة كما هو الحال فى تناسخ الأرواح عندما تظهر نفس الروح ، وهو المعنى ، فى أجساد جديدة ، وهى مجموعة القراءات . النص هو الميت الحى أشبه بعبادة الأسلاف وأرواح الأجداد . حدث ذلك فى كل حضارة بانتقالها من العصر الشفاهى إلى عصر التدوين . فقد ظهرت عدة أناجيل متباينة وتم حفظها كتابة كنوع من الذكرى الجماعية فى القرن الثانى الميلادى حتى وقع بينها التضارب والاختلاف نظراً لتباين القراءات طبقا للبيئات الثقافية المتعددة حتى تم تقنينها فى القرن الرابع إيثاراً لوحدة القراءة على تعددها . وحدث ذلك بدرجة أقل فى عصر تدوين القرآن بلهجة قريش حرصاً على وحدة القراءة أى وحدة الفهم منعاً للاختلاف والتعدد . وفى هذه الحالة يكون التفسير للشهادات الإنسانية المحفوظة عن طريق الكتابة (١٣) . ثم يدخل التفسير كجزء من النص ويمحى الفرق بين البداية والنهاية ، بين الوحدات الأولى والمقاطع الأخيرة ، ويصبح القارىء مؤلفاً كما كان المؤلف قارئاً ، ويتحول العمل الفردى إلى عمل جماعى كما هو الحال فى المأثورات الشعبية . النص إذن إبداع مستمر وخلق جماعى لافرق بين تأليفه وقراءته ، بين وضعه وانتحاله ، بين فهمه وشرحه . لذلك ظهرت « مدرسة الأشكال الأدبية » للبحث عن الوحدات الأولى التى تكون منها النص وذلك من خلال أشكالها الأدبية ، وأصبح نقد الأشكال الأدبية أحدث فروع نقد النصوص (١٤) .

والنص ليس مجرد تدوين للحفظ والتسجيل ولكنه يمثل سلطة توجيه وتقنين وتشريع . فالنص الأدبى يؤثر فى أجيال الأدباء الشبان ويكون أحد مصادر الإلهام فى التشريعات وفى تكوين القادة والأبطال . والنصوص التاريخية تعبر عن روح الأمة وتكشف عن مسارها فى التاريخ . والنصوص القانونية هى أساس الدولة ودعامة مؤسساتها . والنصوص الدينية هى بالأصالة سلطة تصدر عن الوحى وطاعة الأنبياء ، تعطى شرعية للسلطان ضد معارضيه كما تشرّع للثورة ضد السلطان . يظهر النص كسلطة فى النصوص الدينية أكثر من ظهورها فى النصوص الأدبية أو التاريخية أو القانونية . وتقتضى النصوص الدينية والقانونية الطاعة أكثر مما تقتضيه النصوص التاريخية والنصوص الأدبية . لذلك تستعمل النصوص كشواهد فى الخطاب فى المجتمعات النصية التى لا يزال النص يمثل فيها سلطة . ومن ثم انقسمت الحجج

قسمين : حجة سلطة وحجة عقل بتعبير المعاصرين أو حجة نقلية وحجة عقلية بتعبير القدماء(١٥) .لا يحتوى النص إذن على مجرد فكرة أو تصور نظرى بل هو أمر أو نهى ، خطاب يقتضى الطاعة بإتيان فعل أو بالامساك عن فعل . يتضمن النص توجها عملياً أكثر مما يتضمن معرفة نظرية ، فهو أقرب إلى الأخلاق منه إلى المعرفة . لذلك ارتبطت علوم التفسير بعلوم النفس والأخلاق وكأن مهمة النص هى الإصلاح والتغيير ، التخلى عن العادات السيئة واكتساب العادات الحسنة . النص دعوة إلى الإصلاح فى الأرض دون الإفساد فيها ، لذلك كثرت قراءة النصوص فى الخلايا والجمعيات السرية(١٦) .

٤ ــ ضرورة النص :

وبالرغم من عيوب استخدام النص كحجة سلطة طبقاً لأهواء جماعات الضغط وأغراض الفئات الاجتماعية فإن النص له قوة سحرية فى الاستشهاد به كقول مأثور أو حكمة شعبية أو مثل عامى أو بيت شعر وكأن الخطاب العقلانى المعاصر لا يكفى للإقناع إلا بعد تطعيمه بسلطة النص . فاذا استطاعت الخاصة فهم الخطاب العقلانى فإن العامة فى حاجة إلى المثل والحكمة الشعبية والنص الدينى أو الأدبى أو القول المأثور أوسير الملاحم والأبطال للإيحاء بالمعنى وإقناع الجمهور العريض . وإذا كان البرهان وسيلة لخطاب الخاصة فإن الخطابة هى الطريق إلى قلوب العامة . لذلك كثرت فى كتب الديانات الأمثال والحكم والأشعار والأناشيد والأقوال المأثورة والمزامير وسجع الكهان نظراً لقدرتها على التخيل والتعبير بالصور الفنية عن المعانى لأكبر عدد ممكن من الناس بصرف النظر عن مستويات ثقافاتهم(١٧) .

وفى مرحلة الانتقال من مجتمع النص إلى مجتمع العقل يتم استخدام النص من قبل الخاصة والعامة على درجات متفاوته بناء على ضرورة خارجية أى ضرورة تأتى من خارج النص متمثلة فى طبيعة المجتمع ومستواه الثقافى ويكون للنص فى هذه الحالة وظائف أربع :

١ ــ الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع النص فيه سلطة . فالنص هنا سلاح أيديولوجى وحجة جدلية ضد الخصوم ، سلاح مزدوج يستعمله كل فريق لنصرة مذهبه ولنقد المذهب المخالف . النص هنا أشبه بالشرطة والجيش وأجهزة الأمن على مستوى الفكر والثقافة وفى ميدان القيم الأخلاقية والعقائد الدينية .

٢ ــ إيجاد التواصل بين الماضى والحاضر استمراراً لتاريخ الأمة وثقافتها ، وحفاظاً على الأمة من الوقوع فى خطئى المحافظة والعلمانية : النص المغلق على نفسه وكأنه حقيقة فى ذاتها من جهة ، ورفض النص كلية بداية بالعقل والطبيعة من جهة أخرى .

٣ ـــ إكمال الخطاب العقلانى بالنسبة للقارىء لنقص فى اتساقه ومنطقه الداخلى اعتماداً على سلطة خارجية لتقوية منطق البرهان بكسره ونقله من مستوى الاتساق إلى مستوى الأمر ، وجمعاً لمنطق العقل ومنطق العاطفة ، للخطاب العقلانى والإحساس الوجدانى ، لمنطق البرهان وأساليب الخطابة .

٤ ـــ ايجاد جمهور أوسع ونشر للفكر على نطاق عريض نظراً لوجود جمهور مؤمن إيماناً مسبقاً بالنص يستعمله كأساس نظرى لفهم العالم وكموجه عملى للسلوك .

وبالإضافة إلى هذه الضرورة الخارجية فى مجتمع النص هناك ضرورة أخرى داخلية فى بنية النص ذاته وفى تكوين الشعور . فالنص ضرورى لأن التدوين واقع بشرى متمثل فى كتب مقدسة وأعمال أدبية ووثائق تارخية وموسوعات قانونية . قراءة النص إذن ضرورة يحتمها الإيمان الدينى والحس الجمالى والمعرفة التاريخية ومحاجات الخصوم . استخدام انص هنا ينبع من ضرورة داخلية فى بنية الفكر والواقع وليس مجرد سلاح خارجى فى مجتمعات نصية تراثية . وقد تكون سلطة الماضى أحيانا أكثر إقناعاً من سلطة الحاضر . وقد يكون سلطان الآباء والأجداد أكثر مدعاة للطاعة من سلطان الأبناء والأحفاد .

ويأتى سحر النص من عدة وظائف تقوم بها اللغة من خلال النص المدون سواء للتعبير عن المعنى أو إيصاله كما هو الحال فى ألواح موسى والتوراة والقرآن كنماذج من نصوص محفوظة تصل قدسيتها إلى الأحبار والأوراق .

ويمكن إجمال هذه الوظائف فى ثلاث :

١ ـــ البعد الجمالى للصورة الفنية . فاللغة قبل أن تكون ألفاظا وعبارات هى صور وتعبيرات ، أشكال ورموز تتوجه إلى الخيال قبل أن تخاطب العقل ، توحى بالمعانى من خلال طرق للتعبير تقوم على شتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية والتشبيه وضرب الأمثال مما يعطى اللغة قدرة أكثر على التعبير وجمهوراً أوسع فى الإيصال وتخفيفا لحدة منطق البرهان وصورية الجدل . البعد الجمالى للغة يعطى للمعنى إمكانيات إيحائية أكثر مما يعطى البرهان الصورى . لذلك ارتبط المعنى بالدين منذ نشأته ، وكأن الفن أحد مظاهر التعبير عن الدين منذ بدايات التعبير البشرى حتى أكثرها تطوراً فى آخر الكتب المقدسة المدونة . البعد الجمالى للغة حلقة متوسطة ـــ بين النص كموضوع وبين الذات كفهم ـــ تكشف عن ميدان الخيال . الصورة الفنية فى النص تخاطب الخيال فى الذات وتوقع التخييل فى النفس . يعيش الإنسان فى الحياة شاعرا حتى ولو لم يقرض الشعر ، ويتذوق الجمال حتى ولو لم يمارس أياً من الفنون الجميلة ، بل إن الواقع

ذاته خيال كما يبدو ذلك فى الخيال العلمى والخيال السياسى ، والخيال العسكرى[١٩] .

٢ ـــ المستوى الاشتباهى لمعانى الألفاظ . وذلك أن النص قد يحتوى على معنيين ليس فقط للمجاز والإيحاء بالمعنى ولكن أيضا للسلوك والتوجه العملى داعيا الأفراد والجماعات للفعل وتاركا لهم حرية الاختيار فى فهم عموم النص أو خصوصه ، إطلاقه أو قيده اعتماداً على المواقف المحدّدة لهذا المعنى أو ذاك . النص بهذا المعنى إمكانية ذات وجهين ثم تأتى القراءة فتحدد هذا الوجه أو ذاك . النص بلا قراءة إمكانية بلا تحقق ، ذخيرة بلا إطلاق . ولا يمكن أخذ الإمكانيتين معاً لأن النص لا يرتكز إلا على جانب واحد حين قراءته . فمثلاً لا يمكن أخذ الجانب الإلهى والجانب الإنسانى معاً فى نص واحد يضم الإرادتين معاً لأن الانسان هو القارىء وليس الله . وأخذ الجانب الإلهى هو ادعاء للإنسان وخروج عن حقه الشرعى وانحراف عن وضعه الطبيعى . وهذا هو ما سماه القدماء المحكم والمتشابه . فالمحكم هو الذى يحتوى على معنى واحد والمتشابه هو الذى يوحى بمعنيين طبقا لاختيار الإنسان الذى يحدده وضعه فى العالم .

٣ ـــ التوجه السلوكى نحو الأفراد والجماعات . وذلك أن النص هو اقتضاء فعل إيجاباً فى صيغة الأمر « افعل » أو سلباً فى صيغة النهى « لا تفعل » . ومن ثم تنشأ الحاجة إلى تحديد عموم اللفظ وخصوصه . النص صورة بلا مضمون ، روح بلا جسد ، والقراءة هى التى تعطيه مضموناً وجسداً ، تجعله يضم هذا الفرد أو هذه المجموعة ، هذه الأمة أو البشرية جمعاء . القراءة هى التى تحدد مضمون الخطاب وتشير إلى من يتوجه إليهم النص . كما أنها هى التى تحدد نمط السلوك قولاً أو عملاً ، فكراً أو وجداناً ، لذلك كان الخطاب الدينى أمراً أو نهياً إعلانا أو بشارة ، دعوة إلى العمل أو الخلاص[٢٠] .

٥ ـــ هل هناك معنى موضوعى للنص ؟

بالرغم من أن النص مكتوب بلغة معينة ، مقروء ومفهومة ، حتى ولو كانت لغة قديمة إلا أن النص ، على غير الاعتقاد الشائع ، لا يحتوى على معنى موضوعى وكأنه شىء . النص عمل إنسانى خالص منذ تدوينه الأول حتى قراءته الأخيرة . النص قول صامت ، نطق ساكت ، حروف مرئية ، مدونة حرفية ، ورق ومداد . والقراءة هى التى تحيله إلى معنى وتجعله قولاً معلناً ، ونطقاً مسموعاً ، وتوجيهات عملية ، ومعارك سياسة واجتماعية .

يخضع تدوين النص إذن لعدة عوامل كلها ذاتية مثل رؤية الوقائع ، وقراءتها على نحو معين ، وتوجيهها فى اتجاه معين . النص عمل أيديولوجى صرف . وقد كان تدوين

النصوص الدينية فى العصر المسيحي الأول جزءاً من الصراعات المذهبية حول أقوال المسيح وأفعاله . ثم ظهر التدوين لتقنين هذه الأقوال والأفعال ضد التعدد والتضارب ، كل فرقة تدون عقائدها لتعطى نفسها شرعية تاريخية وصيغة قانونية ضد المذاهب الأخرى . وكان تدوين علم العقائد وتاريخ الفرق الإسلامية خاضعا أيضا لتوجيهات الفرقة الناجية وتدويناً لتاريخ فرق المعارضة من خلال فرقة السلطة . وتواريخ مصر القديمة كانت لفرعون مصر وأمجاده وليس للسابقين عليه . يبدأ التاريخ من كل فرعون وينتهى إليه ! التدوين قراءة واختيار . وإن تدوين تاريخ الأنبياء فى آخر مرحلة من تطور الوحى إنما هى قراءة الماضى من خلال الحاضر ، ورؤية للتطور من خلال البناء . وبالتالى أصبح كل الأنبياء مسلمين منذ إبراهيم حتى آخر الأنبياء . وهذا يسمى « بالتفسير النمطى » للنصوص وكما حدث فى استعمال الشواهد النقلية من العهد القديم فى العهد الجديد واختيار نصوص قديمة تتفق فى معانيها ووصفها للحوادث مع رؤية العصر وحوادثه ، فكل نص يشير إلى نبى يدخل مدينة على دابة وبيده غصن زيتون يكون هو المسيح داخلاً القدس . فتدوين نصوص العهد القديم داخل الجديد ليست قراءة موضوعية لنصوص العهد القديم بل تفسير لها من منظور العهد الجديد(٢١) . وقد يستعمل الإطار التاريخى الموضوعى كبداية وأرضية أو خلفية من أجل التعبير عن الرؤية الذاتية . وقد حدث ذلك فى تسجيل حياة المسيح ، أقواله وأفعاله ، خاصة المعجز منها وإعطاء تحديدات زمانية ومكانية للولادة والصلب والبعث من أجل مزيد من الإقناع وإيحاء بصحة الوقائع . وبالتالى كان استعمال الحفريات فى التفسير لا يدل على معنى النصوص . وليست الحقيقة فى قراءة النص تطابق المعنى مع الواقع طبقاً للتعريف التقليدى للحقيقة وما يتفق مع الموضوعية التاريخية والعلمية التى ذاعت فى القرن التاسع عشر الأوربى بل تطابق المعنى مع التجربة البشرية بصرف النظر عن الزمان والمكان الحسيين اللذين يستخدمان كإطار مسرحى للخلق الفنى وتدوين النص والذى يعرف فى تاريخ النصوص باسم « الانتحال »(٢٢) ولذلك يصعب التمييز بين « مسيح التاريخ » و « مسيح الإيمان » . فالأول لا وجود له إلا من خلال الرؤية أى إيمان المؤمنين به . المسيح التاريخى افتراض ومسيح الإيمان واقعة . والأناجيل الأربعة لا تتحدث عن مسيح التاريخ ولكنها تعبر عن مسيح الإيمان (٢٣) وظهور العذراء يتوقف على مدى الإيمان بها . فالإيمان هو الذى يخلق الواقعة كما أن العقيدة هى التى تخلق النص .

وقراءة النص ثانياً لا تختلف عن تدوينه أولاً حيث إن كل قراءة إنما هى اختيار للمقروء وإعادة بناء له بصرف النظر عن المواقف الأولى التى منها نشأ وعليها قام . فالنص فى تدوينه وفى قراءته سلاح أيديولوجى خاصة فى مجتمعات سلطوية فكرية وسياسية ؛ كل جماعة ترى نفسها فى النص ، وتسقط أمنياتها عليه ، ترى فيه دفاعاً

عن مصالحها وهجوماً على خصومها . ومهما أوتى الإنسان من معلومات وافرة عن الظروف التاريخية الأولى التى منها نشأ النص فإنها تكون محدودة وناقصة ولا يمكن الاعتماد عليها فى تفسير النص . وإذا حدث فإن التفسير يكون قائماً على النزعة التاريخية التى تحيل النص إلى موضوع تاريخى صرف : نشأته ومكوناته ومصادره ، كما هو الحال فى النقد الأدبى القائم على هذه النزعة وكذلك فى نقد الكتب المقدسة لمعرفة مصادرها التاريخية . أما قراءة النص فى ظروف جديدة قد تتشابه مع الظروف القديمة التى منها نشأ وقد تختلف معها فإنها إعادة تدوين وخلق غير معلنة بإعادة توظيفه وقراءته . القراءة خلق جديد للنص واكتشاف لمكونات فيه ربما لم تكن مقصودة فى نشأته الأولى . وهكذا يصبح النص حاملاً للخبرات عدة أجيال من خلال التفسيرات والشروح . وقد يمحى الفرق بين الأصل والشرح ، ويصبح كلاهما أصلاً واحدا فلا فرق بين أصل صحيح وزيادة منتحلة . النص عمل جماعى وخبرة مشتركة وراء وحدة العمل الأدبى ووحدة النص الدينى (٢٤) . وقد حدث نفس الشيء فى تاريخ الفلسفة فى قراءة فيلسوف لاحق لفيلسوف سابق حيث تكتشف قراءة اللاحق معانى ومقاصد لم تكن فى نص السابق . فالحاضر هو الذى يخلق الماضى ويعيد بناءه . والأمثلة على ذلك كثيرة من قراءة برجسون لأفلوطين وقراءة هيدجر للفلاسفة السابقين على سقراط ولكانط ونيتشه ومثل قراءة هيجل لتاريخ الفلسفة وقراءة ماركس لديموقريطس . وقد سمى ذلك برجسون « تراثى الحاضر فى الماضى » أو « الحركة المتراجعة للمقدمة » وسماه هوسرل « المنهج ذو الآثار الرجعية »

٦ ــ متغيرات النص

وعند قراءة النص ، لا يذهب القارىء إلى تاريخ النصوص منذ تدوينها الأول ليفهم معانيها التاريخية وتطور معانى الألفاظ قاضياً الأيام والسنين فى بطون المراجع وأمهات المصادر وقواميس اللغة والموسوعات بل يقرأ النص وفى غمضة عين يفهم معناه ويستعمله كحجة . النص بهذا المعنى ليست له ثوابت بل هو مجموعة من المتغيرات ، يقرأ كل عصر فيه نفسه . فالعصر هو الذى يفسر النص فى القراءة كما أن النص هو الذى يفسر العصر فى التدوين . ولما كانت العصور متغيرة جاءت التفسيرات متغيرة طبقاً لها . وقد تبعد المسافة للغاية بين النواة الأولى للنص وبين قراءته الأخيرة كمًّا من حيث حجمه وكيفاً من حيث معناه . ولا يستطيع التفسير الحرفى للنص الأول الحفاظ على معنى وحيد للنص لأن التفسير الحرفى موت للنص ، وإيثار للفظ على المعنى ، وللثبات على التغير ، وللسكون على الحركة . التفسير الحرفى للنصوص هو محاولة لتثبيت الزئبق بالأصبع فيفر المعنى منه خارج القصد ، وقد يتغير معنى النص حسب الأحوال النفسية للقارىء الواحد وحسب الفروق بين الأفراد وتبعاً للبيئات

الثقافية والحضارات والعصور . وقد يأخذ النص الواحد معانى مختلفة طبقاً لمراحل العمر للفرد الواحد وطبقاً لتجاربه المكتسبة حتى ليبدو النص مساوقاً وتابعاً لتطور الفرد فى مراحل عمره ، وكأن أعماق الشعور تطابق موضوعياً مستويات النص . والحقيقة أن النص مجرد قالب يتشكل طبقاً لمستويات الشعور . لذلك لا يوجد تفسير خاطىء بل يوجد تفسير قصدى سواء فى انتقاء النص أو فى موضوع تطبيقه أو ما سماه القدماء « المناط » . وليست مناهج التفسير إلا تبريرات للذات أمام النفس وأمام الجماعة وأمام التاريخ (٢٦) . قراءة النص بهذا المعنى هى إيجاد تطابق بين الحاجة والنص ، بين الذات والموضوع . فالمعنى يأتى من النفس أولاً كحاجة أو رغبة أو أمنية ثم تجد مايقابلها فى النص فتطابق معه وتتشبث به على أنه التفسير الصحيح . فى الظاهر يبدو أن المعنى الموضوعى قد انتقل من النص إلى الذهن ، وفى الحقيقة ينتقل المعنى الذاتى من الشعور إلى النص . القراءة إذن هى إيجاد ما ترغب فيه النفس متحققاً فى الخارج فتقع فى وهم الحقيقة بمعنى تطابق الرغبة مع النص . واتفاق الحاجة الشخصية مع السلطة الشرعية .

هذه المتغيرات هي السبب فى وجود النصوص المتشابهة ، فالمتشابهات هى النصوص التى تتضمن تفسيرات متعددة طبقاً لمختلف العصور ، إذ يختار كل عصر أحد التفسيرات فيرتكن النص عليها كما يرتكن المضلع على أحد جوانبه . ثم يأتى عصر آخر فيرتكن النص على جانب آخر . وهكذا يتقلب النص على جوانبه المختلفة طبقاً لتغير العصور . فالمتغير هو الجانب والعصر والثابت هو إمكانية تأويل النص طبقاً لكل عصر ، وكأن هذا التطابق بين النص والعصر هو الثابت الوحيد .

٧ ــ ثوابت النص

ومع ذلك ، وبالرغم من هذه الحقائق الموضوعية التى تكشف عن ذاتية النص تدويناً وقراءة فإنه توجد بعض الضمانات لقراءة « موضوعية » وشاملة للنص تتجاوز الذاتية بمعنى الفردية والنسبية وتضارب وجهات النظر والشك فى المعانى وإنكار الماهيات المستقلة وهو ما سماه القدماء « المحكمات » فى مقابل « المتشابهات » أى المعانى الثابتة للنصوص فى مقابل المعانى المتغيرة . ولا تعنى الموضوعية هنا إرجاع النص إلى ملابساته التاريخية التى منها نشأ بل إيجاد معنى له عام وشامل وثابت ، مطرد فى الطبيعة البشرية ، يدركه كل إنسان ببداهته العقلية ، ويظهر فى كل موقف ، ويوجد فى كل حضارة . الموضوعية هنا تطابق النص مع تجربة إنسانية عامة ومشتركة بين عدد من الأفراد والجماعات والعصور والحضارات . وهذا هو الذى يسمى فى التراث الغربى المعاصر « بالجانب الشمولى للهرمنطيقا » أو « القيمة الشاملة » أو « المعيارية فى التفسير »(٢٧) . ويمكن تخصيص ذلك على النحو الآتى :

١ ــ بداهة العقل : فالعقل البديهى قادر على رؤية معنى النص بوضوح وتميز ، خاصة إذا كان الشعور فى حالة البراءة الأصلية دون أية دوافع إلاّ باعث الحق لاكتشاف تطابق المعنى مع الحاجة . يطرد هذا الحدس العقلى المبدئى للنص عند عديد من الأفراد ، ويظهر لدى كل الشعوب ، ويوجد فى كل الحضارات . وكما قيل « إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس » . وقد قيل أيضاً فى تراثنا القديم « أول ما خلق الله خلق العقل » . لا يعنى العقل هنا العقل الصورى المجرد بل العقل المرتبط بالحس والوجدان أى بداهة الشعور والإحساس الطبيعى . وهى بداهة فطرية ما قبل التعليم وما بعده ، عند الأمى والمتعلم على حدّ سواء . وأحياناً تفوق العلم المكتسب وقد تكون بديلاً عنه .

٢ ــ اطراد التجربة البشرية : لما كانت المواقف الإنسانية واحدة تتكرر باستمرار من عصر إلى عصر فإن هذا الاطراد يصبح كالثوابت بالنسبة إلى المتغيرات ، وكالعموم بالنسبة إلى الخصوص . هناك قراءات متشابهة للنصوص فى كل عصر وعلى مدى العصور ولكل النصوص بصرف النظر عن نوعياتها . فى كل عصر ثورة على العبودية ، ورفض للظلم ، ودفاع عن الحرية ، ودعوة إلى المساواة . وهذا ما سمته الكتب المقدسة « التوحيد » ، وما أطلق عليه الفلاسفة « القيم » .

٣ ــ منطق اللغة : لما كان النص منطوقاً مدوناً بلغة معينة ، وكان لكل لغة فقهها ومنطقها فإن معرفة فقه اللغة التى كتب بها النص تكون أحد المداخل لقراءته وفهم معناه . وتكون قراءة النص عامة بقدر عموم فقه اللغة كالإعراب مثلاً . وفى قراءة النصوص القديمة يشترط الاعتماد على معاجم تاريخ اللغة وتطور معانيها لمعرفة معانى الألفاظ الأولى فى عصورها القديمة .

وإذا كان لكل لفظ ثلاثة معان : الاشتقاق والاصطلاحى والعرفى فإن البداية فى فهم النص هو للمعنى الاشتقاق الذى يربط بين اللغة والواقع والفكر . فاللغة تحيل إلى الوجود ، والوجود تجربة معاشة توحى بالمعنى . لذلك كان التفسير اللغوى بداية التفسير الاصطلاحى . وكلاهما محكوم بالتفسير العرفى أى باستعمال اللفظ . المعنى الاشتقاق هو الثابت لأنه أصل اللغة والمعنى العرفى هو المتغير نظراً لتغير الأعراف والاستعمالات المختلفة للفظ عبر العصور . والمعنى الاصطلاحى هو محاولة الجمع بين المعنيين ، بين الثابت والمتغير ، بين الأصل والفرع . وهنا تبدو أهمية نقد النصوص والعثور على الوحدات الأولى للنص بلغتها الأصلية فالترجمات قراءات جديدة تفقد فيها المعانى الاشتقاقية للألفاظ الأصلية . والعرف بدون لغة مجرد استسلام للاستعمالات الجارية ، ونقد النصوص باللجوء إلى العرف هو ترك طرف وتمسك بطرف آخر .

تضحية بالأصل من أجل الفرع نظراً لضياع الأصل وعدم تدوين الأقوال الأولى بلغتها الأصلية (٢٨) .

وبالإضافة إلى منطق الألفاظ هناك منطق السياق أو كما قال القدماء فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفاهيم الموافقة والمخالفة . فالمعنى لا يظهر فقط فى اللفظ ولكن فى علاقات الألفاظ وتركيب الجملة وأساليب التعبير فى التقديم والتأخير والاختيار بين المترادفات . فالألفاظ أصوات وأشكال ومعان وتراكيب ولكل منها فرع فى علوم اللغة (٢٩) .

٤ — المواقف الأولى : لما كان النص تدويناً لموقف وتسجيلاً لحدث ورد فعل عليه فإنه لا يفهم إلاّ بإرجاعه إلى الموقف الأول الذى منه نشأ وعنه صدر . فالنصوص مواقف فكرية واتجاهات جماعات بشرية نحو الأحداث التى مرت بها ، رد فعل عليها أو توجيه لها ، تقدم حلولاً لمشاكلها . إذن لا يمكن فهم النصوص إلاّ بالرجوع إلى هذه المشاكل الأولى التى استدعت حلولاً تمّ تدوينها فى النصوص . وهذا ما سمّى فى تراثنا القديم « أسباب النزول » . النص بلا موقف صورة بلا مضمون ، غطاء بلا آنية ، لفظ بلا معنى ، روح بلا جسد . تعنى أسباب النزول أولوية الواقع على الفكر أى أولوية الموقف على النص . فالموقف سابق على النص لأنه مصدره ، والنص تصوير وتدوين له . وبالتالى يفسر النص بالرجوع إلى هذه المواقف الأولى . ليس النص تعبيراً بلا أرض ولا وطن بل هو تسجيل موقف ، وإفراز عصر وهو ما يسمى فى علم الأخلاق الغربى « أخلاق المواقف » أو فى الفلسفة الغربية المعاصرة « المواقف المحدّدة » . ويكون العيب الرئيسى فى المناهج التقليدية فى التفسير هو اعتبار النصوص مكتفية بذاتها ، مغلقة على نفسها ، لا تحتاج إلى واقع تشير إليه وبالتالى تقع فى الحرفية والقطعية والشيئية (٣٠) .

٨ — الإحالة إلى الذات .

إن نظرية المعانى الأربعة للكتاب المقدس التى اشتهرت فى العصر الوسيط الأوروبى من خلال التراث المسيحى الكنسى إنما تدور كلها حول الصراع بين المعنى الظاهرى الحرفى والمعنى الباطنى الروحى للنص مثل الصراع الذى نشأ بين التنزيل والتأويل ، بين الفقهاء والصوفية فى تراثنا القديم . فالتفسير الحرفى تضحية بالمعنى من أجل الحفاظ على اللفظ مما أدى إلى الوقوع فى التجسيم والتشبيه . والتفسير الرمزى هو حفاظ على المعنى والتضحية باللفظ كرد فعل على التفسير الأول حرصاً على التنزيه . أما المعنى الصوفى الإشراقى فهو المعنى الذى يهدف إلى الارتقاء بالروح والعروج بها إلى أعلى من أجل رؤية الحقائق فى الملأ الأعلى والتى تتحول إلى أشياء وعقائد بديلة عن العالم .

وأخيراً ، المعنى الأخلاق أو الموضعى فهو المعنى الأكثر ارتباطاً بالإنسان وسلوكه وقيمه ، يحاول العودة بالنص إلى العالم . فإذا كان المعنيان الأوليان الحرفى والرمزى يمثلان جدل التشبيه والتنزيه فإن المعنيين الآخرين ، الصوفى والأخلاق يمثلان جدل الله والإنسان ، العقائد والأخلاق (٣١) .

أما التفسيرات العقائدية فإنها أيضاً تجعل النص مصدر الحقائق قطعية منغلقة على ذاتها ، منفصلة عن العالم ، وتخلق عالماً بديلاً من الوهم وتخلق موقف الاغتراب . فالعقائد ليست أشياء أو وقائع بل هى أساس لتصورات العالم وبواعث على السلوك : ليست بديلاً عن العالم بل تنظير له ، كما هو الحال فى النظريات والمذاهب والأيديولوجيات . يهدف التفسير العقائدى للنصوص إلى الخروج من العالم الطبيعى إلى عالم ما فوق الطبيعة وبالتالى يتحول الواقع إلى وهم ، والحقيقة إلى زيف . وقد حدث ذلك فى التفسيرات الكاثوليكية والأشعرية (٣٢) .

أما التفسير الطبيعى الذى يعتمد على نتائج العلوم الطبيعية ويقرأ من خلالها النص فإنه يقوم على إحساس بالنقص أمام العلم الطبيعى ، فالظن والانفعالات لا يغنى عن اليقين ، والأهواء والانفعالات لا تقاس بالوقائع والحقائق . كما أنه نوع من الدعاية الخطابية بأن الدين لم يتخلف عن العلم وبالتالى تطمئن العامة إلى جهلها وينشأ فريق للتكسب بالبراج الدينية العلمية . والحقيقة أن هذا التفسير يجعل القيادة والريادة للعلم ، والدين مجرد لاحق وتابع حيث تضيع ثوابت الأديان أمام متغيرات العلم ، ويقضى على وحدة الأديان أمام اختلاف العلماء . ويظل العلم متميزاً بمنهج الاكتشاف ويقتصر الدين على منهج التبرير . التفسير الطبيعى للنصوص الدينية لا هو علم ولا هو تفسير بل مجرد خداع ووهم يكون الدين فيه هو الضحية . العلوم الطبيعية مستقلة بذاتها من حيث هى علوم ونظريات ولو أن قراءة النص الدينى أو الأدبى قد تكون باعثة على التوجه نحو الطبيعة أو مثيرة للخيال العلمى . وقد تكون قراءة الطبيعة قراءة مباشرة باعتبارها آيات وأكثر علمية من العلوم الطبيعية لأن هذه القراءة تميل إلى المعنى والمعنى مقروء فى النص . فالآية واحدة ، آية نصية أو آية طبيعية (٣٣) .

لقد استطاعت العصور الغربية الحديثة منذ رتشل وشليرماخر ودلتاى حتى بولتمان وهيدجر وايلنج وفوكس وأوط وبابينبرج اكتشاف عالم الذات ، وأصبح علم التفسير جامعاً لعدة علوم مثل علم النفس وعلم اللغة وعلم الاجتماع ، كما أصبح مصباً لنظريات المعرفة والوجود والقيم على حد سواء . أصبحت مهمة علم التفسير إقامة جسور بين الله والإنسان ، بين الماضى والحاضر ، بين الذات والموضوع ، بين العلم والدين ، بين الأسطورة والواقع ، بين الكتاب المقدس والدعاية ، لا فرق فى ذلك بين نص أدبى أو نص دينى . وتم اكتشاف الوجود الإنسانى باعتباره تفسيراً يرجع

إليه تفسير النص . كما تم اكتشاف العالم الذاتى باعتباره موطن التفسير القادر على تأويل الأساطير (٣٤) .

ولقراءة النص مراحل عدة تبدأ بالذات وتنتهى بالموضوع ، تبدأ بالداخل ، وتنتهى بالخارج على النحو التالى :

١ ـــ الالتزام بموقف : كل قراءة تبدأ بمعرفة شىء ما ، معرفة ما يحتاجه القارىء أولاً ، ماذا يريد أن يقرأ فى النص ، وماذا يريد النص أن يقول له . فالقارىء هو الذى يقرأ النص ، وهو الذى يعطيه دلالته . والنص يتجاوب معه نظراً لاشتباهاته وأوجهه . وبالتالى فإن القراءة غير الموجهة تحصيل حاصل لا تؤدى إلى معنى لأن القارىء يقرأ من غير أن يوجه النص نحو معنى معين لتحقيق هدف . فالمعنى هدف قبل التحقق ، والهدف معنى متحقق . القراءة إذن موقف ، والقارىء صاحب موقف . وفى هذه الحالة فقط يصبح النص دالاً ذا معنى . قراءة النص بلا موقف والتى تؤدى إلى تحصيل الحاصل هى القراءة الغالبة على معظم الخطاب الدينى الرسمى لأنها مجرد ملء فراغ وإشغال وقت وتنفيذ مهمة رسمية وأداء وظيفة حكومية . هى إيهام للناس بأن القارىء يقول شيئاً وهو لا يقول شيئاً . وهو خداع للمصلين بأن مايقوله يأتى من النص الموضوعى وهو لا يأتى منه لأنه فى هذه الحالة لا شىء يأتى من الذات أولاً باستثناء الأهواء مثل الخوف والجبن والتكسب بالدين . هذه المعرفة المسبقة الضرورية لتفسير النص ليست أحكاماً مسبقة ولا أهواء بشرية ولا آراء شخصية بل يمكن أن يكون لها قدر من العموم والموضوعية تتجاوز النسبية والشخصية ، أشبه بالمصالح العامة وبداهات العقول (٣٥) .

٢ ـــ التعبير عن مصالح الناس : إذا كانت القراءة تستحيل دون الالتزام بموقف فإن السؤال بعد ذلك بأى موقف يكون الالتزام ولصالح من ؟ ولما كان النص موضوعاً لصالح الغالبية العظمى من الناس خاصة النص الدينى والنص القانونى فإن تفسيره يكون لصالح هذه الأغلبية نفسها . وإذا كان النص سلطة ، وكانت السلطة نوعين ، سلطة الحاكم وسلطة المحكومين . وكانت سلطة الحاكم مستمدة من سلطة المحكومين لكونها عقد وبيعة واختيار فإن تفسير النص يكون بالضرورة لسلطة المحكومين مصدر سلطة الحاكم . وإذا ما اختلفت السلطتان ، وعبرت سلطة الحاكم عن إرادته الشخصية أو عن فئته أو طبقته فإن سلطة المحكومين تتمايز عنها وتقف أمامها . فتكون فى المجتمع سلطتان ، كل منها تدعى الشرعية وتقرأ النص لصالحها . ولما كان الحاكم له فقهاؤه يفسرون النص لحسابه ظهر فقهاء المحكومين يقرأون النص دفاعاً عن مصالح الناس . فالصراع بين فقهاء السلطان وفقهاء الجمهور هو فى الحقيقة صراع بين سلطتين . وبالتالى تكشف معارك التفسير للنصوص عن المعارك السياسية والاجتماعية فى الدولة ،

وكما هو واقع حالياً فى الصراع الدائر بين علمانية الحاكم ودينية المحكومين . ومن هذه القاعدة العريضة نشأت فى تراثنا القديم قواعد فقهية مساندة مثل « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ، « لا ضرر ولا ضرار » ، « المصلحة أساس الشرع » ، « درء المضار مقدم على جلب المنافع » ...الخ . لذلك ارتبطت مناهج التفسير بالحركة الإصلاحية والحركات الاجتماعية فظهرت قراءات للنص الدينى متمركزة حول الإنسان والطبيعة لصالح الناس فى مقابل قراءة أخرى له متمركزة حول الله والكنيسة لصالح الحاكم (٣٦) .

٣ ــ لغة الواقع الإحصائى : قد تكون القراءة تفسيراً للنصوص ولكنها قد تكون أيضاً تفسيراً للظواهر الاجتماعية والطبيعية طبقاً للمعنى الاشتقاقى لكلمة « آية » التى تعنى نصاً لغوياً مسموعاً وظاهرة طبيعية مرئية . وكلاهما قراءة ، قراءة النص لغوياً ، وقراءة المجتمع سياسياً ، وقراءة الطبيعة علمياً . هنا تحيل اللغة إلى المجتمع وإلى الوجود ، ويتحول النص من منطوق مدون إلى واقع مرئى ، ويتم الفهم عن طريق تطابق النص والواقع فى التجربة المعاشة فتتحد الدلالتان ، دلالة النص اللغوية ودلالة الواقع المرئية . فالواقع هو المفسر للنص والمحدد لأوجهه التى يرتكن عليها . والواقع الإحصائى أقرب إلى تحديد العلل الاجتماعية والطبيعية من الوجود ككل خشية الوقوع فى الميتافيزيقا الخالصة والتأملات النظرية . فالنص اقتضاء فعل ، وأمر يتطلب طاعة ، وتوجه نحو العالم وليس خارجاً عنه ، لذلك ارتبطت قراءة النص بالعلوم الاجتماعية لأنها هى التى تعطى معارف العصر وحركة المجتمعات كما ارتبطت القراءة بالأيديولوجيات باعتبارها نظريات الحركة الاجتماعية ومناهج التطور الاجتماعى (٣٧) . وذلك آخر مراحل التفسير ، التفسير العملى بمعنى تحول النص إلى واقع ، واللغة إلى حركة كما يسمى لاعب الكمان « مفسراً » عندما يعزف النوتة الموسيقية وكما سمت عائشة الرسول عندما كان يتهجد قائماً ليلاً « مؤولاً » للقرآن .

٩ ــ خاتمة : القراءة إبداع

تبدو قراءة النص وكأنها تفكير على الماضى وشروح على متون وتهميش على نصوص قديمة وبالتالى فهى أقرب إلى التقليد منها إلى الإبداع وكأن الإبداع يتم وهو مقطوع الصلة بالجذور . والحقيقة أنه لا إبداع دون مصادر ، ودون تطوير لبذور أولى ، ودون تنويع على أشكال سابقة . فلولا سقراط لما كان أفلاطون ، ولولا أفلاطون ما كان أرسطو . ولولا هيجل لما كان ماركس أو فيورباخ . ولولا هايدن لما كان موتسارت ولولا موتسارت لما كان بيتهوفن . ولولا الفارابى ماكان ابن باجة ولولا ابن سينا ما كان ابن طفيل . لذلك يبدأ المبدعون بتقليد سابقيهم حتى يستقلوا بأسلوبهم ويتميزوا بأدائهم فيما بعد .

وإن لم ينشأ الإبداع من شيء ما ولم يكن قراءة للقديم وتدريباً عليه فإنه يتحول إلى تقليد لنص آخر من تراث آخر فينشأ التقليد مع وهم الإبداع وبالتالى تقع الازدواجية فى فكر الأمة وفنها وقوانينها بل وتاريخها . يظل الفكر والفن والتاريخ والقانون القديم تقليدياً محافظاً وينغلق على نفسه لأنه لم يخضع للتطوير عن طريق القراءة ، ويتجاور معه تقليد آخر بوهم الابداع وباسم التجديد .

لذلك كانت قراءة النص أفضل منهج للتربية والمران فى الفكر والفن ، يعكف من خلالها المبدع على روحه المدون فى النصوص ويتعرف على تاريخه ويكتشف قانون مساره . فعندما يدرك تعلقه بماضيه ويشعر بنقص حاضره يقرأ النص فيرى رواسب الماضى فى الحاضر ويرى مكونات الحاضر فى الماضى . فى القراءة يحدث التفاعل بين القديم والجديد بين المبدع وعصره فتنشأ إبداعات لا نهاية لها ويتم الحفاظ لعى وحدة الأمة فى التاريخ (٣٨) .

١ ــ Hassan Hanafi, *L'exégèse de la phénoménologie* (Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1979). Hassan Hanafi, "La phénoménologie de l'exégèse," Unpublished Manuscript, Sorbonne, 1966. حسن حنفي ، « مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية » ، ألف ، العدد الثاني (١٩٨٢) ، ص ٢٣ ــ ٥١ .

٢ ــ H.G. Gadamer, *Vérité et méthode (Paris: Seuil, 1971), pp. 254-90.* H.G. Gadamer, *L'art de comprendre (Paris: Aubier, 1982), pp. 147-295.*

٣ ــ F. Geny, *Méthode d'interprétation et sources en droit poivé positif* (Paris: L.G.D.J.,. 1954), vol. II, pp. 56-73; 235-278

٤ ــ Hassan Hanafi, *Les méthodes d' exégèse* (Le Caire: Conseil des Arts, des Lettres. et des Sceiences Sociales, 1965). حسن حنفي ، « هل لدينا نظرية في التفسير ؟ » قضايا معاصرة (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٦) الجزء الأول ، ص ١٦٥ــ١٦٨ حسن حنفي ، « أيهما أسبق ؟ نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ » المرجع نفسه ، ص١٦٩ــ١٧٢ .

حسن حنفي ، «عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة ؟ » المرجع نفسه ، ص١٧٣ــ١٧٦ .

حسن حنفي ، « مناهج التفسير ومصالح الأمة » ، دراسة غير منشورة قدمت في الملتقى الإسلامي الخامس عشر في الجزائر ، ١٩٨١ .

٥ ــ حسن حنفي ، « موقفنا الحضاري » ، قضايا معاصرة ، الجزء الأول ، ص ٤٦ــ٥٠ .

٦ ــ حسن حنفي ، « في الفلسفة في الوطن العربي المعاصر » ، في بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول في الجامعة الاردنية (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥) ، ص١٣ ــ ٤٢ .

٧ ــ يعطي جادامار الأولوية للنص القانوني على النص الديني . راجع: Gadamer, *Vérité et méthode*, pp. 166-184. W. Dilthey, *Le monde de l'esprit* (Paris: Aubier, 1947), vol. I, p. 388.

٨ ــ التفسير العام : General Hermeneutics:

التفسير الخاص : Special Hermeneutics

التفسير المقدس : Hermeneutica Sacra

راجع

B. L. Ramm, "Biblical Hermeneutics," in *Hermeneutics*, ed. by B. Ramm et al. (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1972), p. 7.

L. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1971), pp. 40-46.

A. B. Michelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids, Michigan, Endmanns, 1970), pp. 99-177; 178-368.

٩ ــ حسن حنفي ، « الفارابي شارحاً أرسطو » في دراسات اسلامية (القاهرة : الانجلو مصرية ١٩٨١ ، ص١٤٥ــ٢١٨ .

حسن حنفي ، « ابن رشد شارحاً أرسطو » المرجع نفسه ، ص٢١٩ــ٢٧١ .

١٠ ــ L. Althusser, *Lire le Capital* (Paris: Maspero, 1968), vol. I, pp. 29-37.

١١ ــ Gadamer, *L'art de comprendre*, pp. 103-148. وهو أيضاً موقف شيلر من الفن كنظرية في اللعب .
انظر وفاء محمد ابراهيم ، « مفهوم النفس الجميلة في فلسفة فردريش شيلر » ، مخطوط . .

١٢ ــ Gadamer, *L'art de comprendre*, pp. 27-55.

١٣ ــ Dilthey, *Le monde de l'esprit*, vol. I, p. 321.

١٤ ــ نقد الأشكال الأدبية Form Criticism
نقد النصوص Textual Criticism
راجع أيضاً :
O. Kaiser and W. G. Kümmel, *Exegetical Method*, Trans. by E. Goetchius (New York: Seabury, 1967).

١٥ ــ راجع أيضاً :
حسن حنفي ، « التراث والتغير الاجتماعي » في دراسات فلسفية (القاهرة : الانجلو مصرية ، تحت الطبع) .
حسن حنفي ، « التراث والعمل السياسى » المرجع نفسه .

١٦ ــ Michelsen, *Interpreting the Bible*, pp. 356-368; 375-382.
Dilthey, *Le monde de l'esprit*, p. 336. Geny, *Méthode d'interpretation*, vol. II, pp. 1-55.

١٧ ــ Gadamer, *L'art de comprendre*, pp. 123-174.

١٨ ــ Gadamer, *L'art de comprendre*, pp. 225-252.

١٩ ــ لذلك جعل جادامر أول باب في كتابه المشهور الحقيقة والمنهج عن « تجاوز التجربة الجمالية » . راجع :
Gadamer, *Vérité et méthode, pp. 27-29.*
وهناك انواع جديدة للمجاز حسب نقاد الأدب وفقهاء اللغة وعلماء التفسير ، مثل المجاز القصير الذي يحتوي على المقارنة والوسط والبعد الشخصي والزيادات والمبالغة او الانتقاص وقلب المعنى أو إكماله ، والمجاز المبهم opague مثل الألغاز riddles والأساطير fables والأقوال الألغازية enigmatic ، والمجاز الطويل مثل الأمثال similitudes والحكايات الأمثولية parables والقصص الرمزية allegories .
راجع :
Michelsen, *Interpreting the Bible*, pp. 178-211.
D. H. Wallace, "Interpretation of Parables," in Ramm et al., eds., *Hermeneutics*, pp. 31-42.
B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1970), pp. 286-288.

٢٠ ــ يسمي جادامر هذا المستوى تحليل الشعور التاريخي بالفاعلية . راجع :
Gadamer, *vérité et méthode*, pp. 185-226.
Kaiser and Kümmel, *Exegetical Method*, pp. 9-11.

٢١ ـ التفسير النمطي Typological Interpretation ؛ راجع : Ramm, *Protestant Biblical Interpretation*, pp. 215-240.

R. B. Laurin, "The Typological Interpretation" in Ramm et al., eds., *Hermeneutics*, pp. 118-129.

Michelsen, *Interpreting the Bible*, pp. 236-264.

R. Nicole, "Old Testament Quatations in the New Testament", in Ramm et al., eds., *Hermeneutics*, pp. 43-55.

٢٢ ـ هذا هو المنهج التاريخي الذي استعمله الأب لاجرانج Lagrange مؤسس مدرسة القدس للدراسات الكتاب المقدس L'ecole biblique de Jerusalem

راجع :

E. M. Blaiklock, "The Use of Archeology in Interpretation," in Ramm et al., eds., *Hermeneutics, pp. 54-66.*

٢٣ ـ C. E. Braaten, *New Directions in Theology Today*, vol. II (Philadelphia.: Westminister, 1966), pp. 53-102.

راجع ايضاً :

J. Jeremias, *The Problem of The Historical Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1964).

R. B. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner, 1958).

R. B. Bultmann, *Jesus (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961).*

J. G. H. Hoffmann, Les vies de Jésus et Jésus de l'histoire (Upsala: Almguist & Wigksells Boktryckerl, 1947).

A. Drews, *Le mythe de Jésus* (Paris: Payot, 1926).

A. Loisy, *Histoire et mythe à propos de Jésus Christ* (Paris: E. Nourry, 1938).

X. Leon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus* (Pairs: Seuil, 1963).

٢٤ ـ Gadamer, *L'art de comprendre*, pp. 49-89.

٢٥ ـ « تراثي » الحاضر في الماضي Le mirage du présent au passé

الحركة المتراجعة للحقيقة Le mouvement retrograde du vrai

المنهج ذو الآثار الرجعية La méthode retro-active

٢٦ ـ H. Kelson, *Théorie pure du droit*, tr. Ch. Eisenmann (Paris: Dalloz, 1962), pp. 453-463.

P. Amselek, *Méthode phénoménologigue et théorie du droit* (Paris; L.G.D.J. 1964), PP 8-24.

٢٧ ـ التعبير الأول لدى جادامار ، والتعبير الثاني والثالث لأمسلك .

Gadamer, *Vérité et méthode*, pp. 330-347.

Gadamer, *L'art de comprendre*, pp. 27-40.

Amselek, *Méthode Phénoménologique*, pp. 63-81.

Dilthey, *Le monde de l'esprit*, vol. I, p. 319.

٢٨ ـ Gadamer, *Vérité et méthode*, pp. 229-347.

Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation,* pp. 67-122.
Geny, *Méthode d'interpretation,* vol. I, pp. 36-38; vol. II, pp. 317-417.

٢٩ ــ علم الأصوات Phonology
علم الأشكال Morphology
علم المعاني Lexicology/Lexicography
علم التركيب Syntax
راجع أيضاً :
Michelsen, *Interpreting the Bible,* pp. 114-158.

٣٠ ــ أخلاق المواقف Situational Ethics
المواقف المحددة Limiting Situations
راجع :
Berkhof, *Principles of Biblical Interprétation,* pp. 113-133.
Geny, *Méthode d'interprétation,* vol. I, pp. 28-41.
راجع أيضاً :
حسن حنفي ، « ماذا تعني أسباب النزول » ، روز اليوسف ، عدد ٢٥١٩ (٢٠ سبتمبر ١٩٧٦) ، ص٢٨ــ٣٠ .

٣١ ــ المعنى الحرفي : Le Sens litéral
المعنى الرمزي : Le Sens allégorique
المعنى الروحي : Le sens anagogique
المعنى الأخلاقي : Le sens moral/tropologique
راجع :
Henri de Lubac, *Exégèse medievale: Les quatre ser · ·· l'Ecriture,* 4 vols. (Paris: Aubier, 1959-1964) Ramm, "Biblical Inte·,:etation" in Ramm et al., eds. *Hermeneutics,* pp. 15-30.

٣٢ ــ Ramm, *Protestant Biblical Interpretation,* pp. 163-200.
L. H. Grollenberg, *Interpreting the Bible,* tr. by J. Nooijine and R. Rutnerford (New York: paulist Press, 1968).
R. Marlé, *Le Problème théologigue de l'herméneutique* (Paris: Orante, 1963), pp. 125-136.
Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation,* pp. 133-166.
S. Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (London: Oxford University press, 1973) M. G. Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids, Michigan: Endmanns, 1970).

٣٣ ــ Michelsen, *Interpreting the Bible,* pp. 265-279.

٣٤ ــ Ritschl, Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Heidegger, Ebeling, Fuchs, Ott, Pappenberg.
راجع :
Braaten, *New Directions in Theology,* vol. II, pp. 130-147.
Michelsen, *Interpreting the Bible,* pp. 68-73.

٣٥ ـ يرى جادامر أن الأحكام المسبقة هي شرط الفهم . راجع : Gadamer, *Vérité et méthode,* pp. 115-130.

٣٦ ـ هذا بإجماع الفقهاء خاصة في أصول الفقه المالكي وعند الطوخي من فقهاء الأندلس . راجع :
حسن حنفي ، « مناهج التفسير ومصالح الأمة » . A. W. Anderson, "Reformation Interpretation", in Ramm et al., eds., *Hermeneutics,* pp. 81-93.
Michelsen, *Interpreting the Bible,* pp. 55-58.

٣٧ ـ Gadamer, *Vérité et méthode,* pp. 103-226.

٣٨ ـ حسن حنفي ، التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم (القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر ، ١٩٨٠) ص٩ـ٣٤ .

Texts' Generation and the Saturation of Meaning

Ceza Kassem-Draz

If we look at culture as the collective memory that saves all the texts produced by a society, we should think of it not as a static order, but rather as a dynamic mechanism that affects the interaction of the collective memory's contents. One of the major mechanisms of this interaction is *intertextuality* as a means of text generation: one text is apt to generate an infinite number of texts that are variations on it. The nature of the variations differs, and their relation to the matrix-text, varies from being a distant echo, hardly audible; to a *verbatim* repetition of the matrix: or a counter text.

The most prominent matrix-text, the Quran, is the source of a great number of texts within Islamic culture. This paper explores the relation between this matrix-text and some of its closest emanations, namely the works of the Muslim exegetes. This relation is scrutinized through a close reading of a sample of the matrix-text and its epiphanies in the exegesis of the Muslim scholars. It studies the ways in which two of the most outstanding interpreters of the Quran, al-Tabari and al-Zamakhshari, have dealt with a specific type of discourse: narrative. Narrative in the Quran, centering mainly on the lives of the Prophets, is elliptic, characterized by its great conciseness and brevity, while on the other hand, the same story recurrently appears in various *suras*.

Al-Tabari and al-Zamakhshari represent two opposite approaches to the interpretation of the Quran. The former, addressing the wide audience of believers, tends to fill in all the "gaps" left out in the matrix-text, presenting all the different interpretations, exhausting all possible meanings of the text; while the latter, who is turned towards an elite of learned and specialized listeners, keeps to the letter of the text, and leaves the unsaid unsaid. One could say that al-Tabari is oriented towards the listener and tries to clarify the text as much as possible, while al-Zamakhshari focuses on the speaker, and tries to understand the gist and dense complexity of the morale and thrust of the message.

Turning to a specific example of the Quranic narrative, the writer of the article studies the story of Job in the Quran and the way in which each scholar "rewrote" it in his exegesis. Al-Tabari in his attempt to satisfy the curiosity of the listener, saturates the meaning of the story, unveils all ambiguities, turns to the Old Testament and re-transcribes the Book of Job, but in the process al-Tabari "Islamicizes" Job, presenting a patient sufferer who does not question the equity or justice of God, who knows that he is being tested to prove true faith in his creator. The great revolt of Job and his stature facing God in the storm, in the Old Testament is absent from al-Tabari's text. The study of intertextuality is broadened then, as the Job of al-Tabari is compared not only to the Job of the Quran, but also to the Old Testament Job. Beside Islamization, al-Tabari "purged" his text from any "subversive" elements that can be read as anti-establishment; a move that emanates neither from the Quran, nor from Islamic values, but rather conforms to the prevailing Abbasid-establishment, to which he belonged. When we turn to al-Zamakhshari we find a text shaped on the "model" of the matrix, that is succinct, brief and concise. The rhetoric of the matrix-text is his major concern. He seeks to uncover the true intention of the speaker through the mode of the discourse, rather than its content.

It seems, as the writer of the article concludes, that some interpretations that seek to exhaust the meanings of a text, dotting every unsaid "I" and crossing every assumed "T", tend to suffocate the text, closing its openness and eliminating its poignant potential for future experiences that may allow different interpretations and understanding of the original text.

محاضرة الأهواني * :

توالد النصوص وإشباع الدلالة : تطبيقاً على تفسير القرآن .

سيزا قاسم ـ دراز

* هذه المقالة هي نص محاضرة الأهواني الخامسة . وكان لي شرف أن دُعيت إلى إلقائها عام ١٩٨٧ في كلية آداب جامعة القاهرة ، حيث يحتفل أصدقاء الأستاذ عبدالعزيز الأهواني ، وتلاميذه ، وعارفو فضله بذكراه ، في ١٣ مارس من كل عام . وهذا النص هو نتاج رحلة طويلة في ثنايا التراث ، بدأتها تلميذة بين يديه منذ زمن ... بعيد .

وقد أسهمت مناقشاتي مع الأساتذة عبد المنعم تليمة ، وشكري عياد ، وأمينة رشيد في بلورة أجزاء من الأطروحات المعروضة هاهنا ، فإذا كان لهم الفضل في توضيح كثير من المفاهيم التي يدور حولها البحث ، فليس عليهم وزر ما توصلت إليه من نتائج وآراء . وأود أن أشكر السيد محمد صديق غيث على ما بذله من جهد في مراجعة نص هذه المقالة .

آليات توالد النصوص

إن الثقافة ــ كل ثقافة ــ هي الذاكرة الجمعية[1] لجماعة بشرية ما ، تحفظ فيها كل الأقوال والنصوص التي أنتجتها هذه الجماعة . ولكل ثقافة آليات خاصة تحكم إنتاج الأقوال والنصوص فيها ، كما تحكم أيضا ، الطرائق التى تحفظ (أو تمحو) هذه الأقوال والنصوص . وليس هذا المجال هو مجال تحليل هذه الطرائق ، ولكن الأمر المهم ، فيما يخص المنطقه التي نحن بصدد مناقشتها ، هو العلاقة التي تربط هذه الأقوال والنصوص فيما بينها ، إذ هي لا تعيش منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل تتداخل وتتباعد ، تتفاعل وتتعايش ، تتوافق وتتنافرغير أن الأخطر والأهم هو أن النص الواحد يُمتص في النصوص التالية له بطريقة بينة مجهرة ، من خلال الاستشهاد والذكر الصريح ، أو بطريقة ضمنية وذلك بأن يؤثر فيها ، بما قد يشكل مسارها ؛ ولا يقتصر ذلك التفاعل بين النصوص علي المسار التاريخي التصاعدي ــ أي حين يؤثر الأقدم في الأحدث ــ ولكنه يشمل كذلك المسار التنازلي ــ أي أن كل نص يضاف إلى تراكم الثقافة قد يغير في النظرة إلى ما سبقه .

وواضح مما سبق أن الثقافة وحدة تتضمن في داخلها كثيراً من الحركة والدينامية . ومن سمات هذه الدينامية عملية التناص[٢] بما تحمله من أخذ ورفض ، حذف وذكر ، إثبات ونفي ، إقرار وطمس . ولكننا نريد أن ننظر ، على نحو أكثر تدقيقاً وتحديداً ، إلى آلية خاصة من آليات التناص التي تحكم تفاعل النصوص ، وهي آلية التوليد . فالنص الواحد قد يولد نصوصاً أخرى ، أي أن عنصراً من عناصره قد ينفصل عنه ويصير نواة مستقلة ، تنمو وتتفرع وتتشعب ، وتصبح نصاً مكتملا يحمل رسالة قد تتفق أو تختلف عن تلك التي يحملها« النص ــ الأم » المُولِّد . وقد رأينا أمثلة كثيرة لهذا النمط من التوليد في الفنون المختلفة . فمثلا في الموسيقى ، هناك أسلوب « التنويعات على تيمة » ؛ وعلى النحو نفسه نجد في الرسم بعض المشاهد المستوحاة من حياة الأنبياء والقديسين ، تستخلص من نسيج النص اللغوي وتحول إلي لوحات زيتية أو تماثيل ؛ وذلك مثل تمثال « الرحمة » لميكل أنجلو ، المحفوظ في كنيسة القديس بطرس في روما ؛ فهذا التمثال « نص » مكتمل الدلالة ومستقل بذاته ، لكنه مأخوذ من سيرة المسيح ، أو هو مأخوذ ، على وجه التحديد ، من لحظة إنزال المسيح من فوق الصليب . ومن الأمثلة التي ضربناها يمكن القول بأن العنصر الواحد يمكن أن ينتقل من نظام إشاري ما إلى نظام إشاري آخر ؛ فالنصوص في الثقافة ليست بالضرورة نصوصاً مؤلفة من علامات اللغة الطبيعية ، ولكنها جميع أنواع الرسائل التي تنتجها الثقافة . وختاماً نود الإشارة إلى أن البذرة المولودة قد تكون نصاً كاملاً ، أو قد تكون استعارة ، أو حرفاً واحداً .

ونجد في الثقافة العربية مجالا شاسعاً لفاعلية هذه الآلية (التناص) ، وربما تكون هذه الظاهرة قائمة في القلب من الثقافة العربية ، وسمة من سمات خصوصيتها ، وذلك بسبب وجود القرآن في هذا القلب ، بوصفه « النص ــ الأم » المُولِّد لعدد لا حصر له من الظواهر النصية . ومن اللافت للنظر ترامي أطراف هذه الفاعلية ، إذ نجدها ذات نشاط وحيوية وأثر في جميع فروع المعارف ، ونخص بالذكر مجال الدراسات الأدبية والبلاغية والنحوية . فعلى سبيل المثال نجد أن قضية السرقات الأدبية شغلت حيزاً كبيراً في النقد الأدبي ، وقد تكون جديرة بالدراسة من هذا المنحى الجديد . أما في مجال الدرس البلاغي فإنه يكفي أن نذكر الشروح التي تراكمت حول دواوين الشعراء[٣] ، أو حول المتون البلاغية ، بحيث أصبحت بعض الشروح أهم من المتون ذاتها . ومن المثير أن العلاقة الجدلية التي تربط بين المتن والشرح علاقة قيميّة ، فلا يطغى الشرح على النص الشعري : أي لا يزيحه من مكانه ويحل محله (كما حدث مثلاً بالنسبة لشرح ابن يعيش لمفصل الزمخشري) ، إذ يبقى الشعر دائماً مستقلاً عن الشرح ومهيمنا عليه . فالثقافة في حقيقتها آلية لتوليد النصوص وتفاعلها ، ولكنها في الوقت ذاته مفرزة للقيمة ، بحيث إن النصوص ترتب ترتيبا هرمياً . وهذا الترتيب

ليس ثابتاً على الدوام ، ولكنه متغير طبقاً لتغير شبكة العلاقات التي تنبع من البنية الثقافية في لحظة تاريخية ما في مكان ما .

ولا يمكننا ، على أي نحو من الأنحاء ، أن ننتزع النص من النسيج الذي يدخل فيه ، وإلا انفصم عن محيط حياته ، وأصابه الضمور . فالنص يستمد حياته ، وحيويته ، ونضارته من العلاقات التي تربطه بغيره من النصوص ، وكذلك من دخوله في عملية إبداع نصوص جديدة . ومن خلال هذه العمليات يكتسب النص دلالات جديدة أكثر سخاء وتشعباً . هذا من جانب ، ولكن ، من جانب آخر ، إذا ما أعدنا النص إلى أصله الأول فقد تتكشف لنا حينئذ الآلية التي أفرزته على الشكل الذي هو عليه ، ويمكن أن يتضح لنا الغرض والمغزى من إبداعه .

وتتفاوت علاقة النصوص بعضها بالبعض الآخر في الدرجة ، والنوع ، والاكتمال . فهناك نصوص تربط بينها أواصر وثيقة بحيث لا يمكن فهمها بدون الكشف عن هذه العلاقة ، وبدونها تبدو هذه النصوص مبتورة مشوهة . وهناك نصوص تتنافر أو تتباعد بحيث يصعب الكشف عن أية علاقة فيما بينها . وقد تتنافى النصوص بحيث يمكن تعريف النص الواحد من خلال النص ــ الضّد . وقد تكون العلاقة رأسية (في حالة النص المولِّد والنص المولَّد الذي يصبح بدوره مولِّدا) ، أو أفقية (في حالة مجموعة من النصوص مولَّدة من نص واحد) .

وإذا انتقلنا إلى الموضوع المحدد الذي يهمنا في هذا البحث ، وتأملناه في خصوصيته ، فإن علينا أن نبدأ بإعادة قولنا السابق : إن الثقافة العربية تتمحور حول « نص ــ أم » ، يمكننا النظر إليه بوصفه المولِّد لعدد لا نهائي من النصوص ، هذا النص هو القرآن ، وأقرب النصوص إلى القرآن وأكثرها التصاقاً به هي النصوص التفسيرية بوصفها إشعاعات مباشرة له ، وتنويعات عليه . ويخيل إليّ أننا لو أحصينا عدد التفاسير ، إسلامية وغير إسلامية ، فقد يجاوز عددها عدد ما كتب حول نص واحد آخر في أي من الثقافات الأخرى . إن الولوج إلى مثل هذا العالم المترامي قد يثبط همة الباحث ، ولكننا أقبلنا على خوض هذه التجربة ، بحرص ، من خلال تحديد مدخلنا إليها في حدود قطرة واحدة من بحره الزاخر ، وهي كيف تولد التفسير ، بعامة ، والقصص التفسيري ، بخاصة ، من القصص القرآني .

فمن اللافت للنظر أن المفسرين المسلمين قد لجأوا إلى القص (من بين ما لجأوا) لتفسير القص . فماذا دفعهم إلى هذا ؟ ماذا كان منهجهم ؟ ما الإشكاليات التي طرحوها ؟ وهل حلوها أم لم يحلوها ؟ وعلى أي مصادر اعتمدوا ؟ وما الإطار المرجعي الذي حكم إنشاءهم لنصهم ؟

لقد تناول بعض الباحثين القصص القرآني قبلنا ، ومن ألمع ما كتب حول هذا الموضوع كتاب محمد أحمد خلف الله **الفن القصصي في القرآن الكريم**[4] . وقد مرّ أربعون عاماً على تأليف هذه الدراسة التي قدمها محمد خلف الله في عام ١٩٤٧ للحصول على درجة الدكتوراه . (ولا يسعنا هنا سوى الإشادة بما قدمه من تحليل للقصص القرآني . وبصفة عامة أفدنا فائدة كبيرة من هذه الدراسة الرائدة الممتعة ، التي لم تفقد رونقها ونضارتها ، ودقة حدسها في استنتاج الخصائص الفنية للقصص القرآني . ولقد أرسى محمد خلف الله في هذا الكتاب أسساً ، وتقاليد للبحث النقدي والفني ، ليتنا نستطيع تطبيقها اليوم) . ويختلف مقصدنا عن هدف محمد خلف الله — وغيره من الباحثين الذين تناولوا القصص القرآني — فقد قدّم خلف الله مسحاً للقصص في القرآن ، واستخلص خصائص هذا القصص ومظاهر تطوره . وبالرغم من أنه قد ناقش في مسار بحثه معالجة المفسرين المسلمين للقصص ، ونقَد هذه المعالجة نقداً عميقاً ، فإنه لم يركز على نصوص المفسرين ، إذ أن هذه المهمة لم تكن تدخل في نطاق اهتمامه دخولاً مباشراً . أما نحن فإننا نهدف إلى إبراز الجدل الذي ينشأ بين النص المفسَّر (القرآن) والنص المفسِّر (التفسير) ، وكذلك نسعى إلى تعرف الفلسفة الكامنة وراء هذا الجدل .

لا نستطيع أن نقدم مسحاً شاملاً لتفسير القصص القرآني في بطون كتب التفسير الإسلامي ، فهذا أمر يجاوز قدرة الباحث الفرد ، حتى لو كرس حياته لهذه المهمة ؛ لذلك حددنا مادتنا في تفسيرين محددين : هما تفسير الطبري (متوفي سنة ٣١٠ هجرية) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** وتفسير الزمخشري (متوفي ٥٣٨ هجرية) **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** . وقد وقع اختيارنا على هذين التفسيرين لأهميتهما البينة في ساحة الثقافة الإسلامية ؛ فقد أجمعت الأمة الاسلامية على عظمة هذين التفسيرين وتفوقهما على سواهما ، برغم كل التحفظات التي تدور حولهما : الأول لما فيه من الاسرائيليات ، والثاني لما ينطوي عليه من آراء اعتزالية . وبعد هذا الاختيار الأوّلي رأينا أننا مازلنا أمام خضم هائل من المادة ، ومن ثم كان لابد من حصر المجال في نطاق أضيق ، فوقع اختيارنا على قصة أيوب في القرآن ، وتفسيرها عند كلا العالمين .

ولهذه القصة مغازٍ ودلالات ومعان جمة في التراث الإنساني ؛ فهي ذات جذور موغلة في القدم تضرب في الثقافات الشرقية القديمة من آشورية ، وبابلية ، وأوجاريتية ، وفرعونية ، وهندية ؛ كما نجد لها كذلك مقابلات في الثقافة الإغريقية . ويحتل سفر أيوب مكانة خاصة في **العهد القديم** من حيث قيمته الفنية ، فهو يعد رائعة من روائع الشعر العبري القديم ، ولذلك حظي هذا السفر بتفسيرات كثيرة تنحو

النحو الفني والأدبي ، بالإضافة إلى التفسيرات اللاهوتية والدينية(٥) . وفي أية وجهة اتجهنا تسمع أصداء لشخصية أيوب في الآداب العالمية القديمة والحديثة ، شرقية وغربية على السواء ؛ فقد ربط الرومانسيون بين أيوب وبروميثيوس(٦) ، وكذلك اهتم به كتاب مثل كيركيجرد ودستويفسكي ويونج . ويزخر الأدب العربي المعاصر ، المسرحي والشعبي ، بمعالجات صريحة وضمنية لهذه الشخصية . فمما لاشك فيه أن أيوب يمثل قطباً دلالياً يجذب نحوه نمطاً من الدلالات ترتبط بالعذاب البشري والبلاء الإنساني ، وبخاصة عذاب الأبرياء على نحو يثير التساؤلات حول عدالة الحياة أو عدالة الإله .

مما سبق نستخلص أن هذا الموضوع يستدعي الدراسة المقارنة بطبيعته ، وهذا ما سنفعله في جزء لاحق من دراستنا هذه ، حيث سنقارن بين القصص التفسيري عند الطبري وسفر أيوب في العهد القديم ، ولكن هدفنا المحدد الآن هو دراسة العلاقة بين القصص القرآني والخطاب التفسيري في العملين سالفَي الذكر ، ومحاولة استخلاص بعض النتائج حول الأدوات التي يلجأ إليها الطبري والزمخشري لإنشاء هذا الخطاب ، عسى أن تساعدنا هذه النتائج على فهم صياغة القصّ ودلالته ، وأن تعيننا على تمثّل الأسباب التي جعلت كلا من هذين العالمين الجليلين يختار أسلوباً بعينه عند تفسير مادته القصصية .

وفي سبيل ذلك سنبدأ بالتوقف عند الكتابين المختارين في محاولة لاستكناه الفرضيات النظرية التي ينطلق منها مؤلف كل كتاب . ولا نعني هنا الفرضيات المذهبية (السُّنية لدي الطبري والاعتزالية عند الزمخشري) رغم أهميتها لفهم منهجهما ، ولكننا نعني الفرضيات النصية التي تحكم وضع نصيهما في حلقة آليات إنتاج الخطاب التفسيري ، والتي تحدد طبيعة هذا الخطاب في الوقت نفسه .

جدلية النص المفسَّر والنص المفسِّر

أ ــ النص المفسَّر : بين آلية إنتاج النصوص (الطبري) ، وآلية إنتاج المقاييس (الزمخشري) .

التفسير نوع خاص من أنواع الخطاب تتحكم في تأليفه وإنشائه مجموعة من الفروض والمسلمات النظرية ، يمكن استشفافها من شكل الخطاب برغم عدم الإفصاح المباشر عنها . والناظر في كتب التفسير الإسلامي يجد تشابهات كبيرة بين المؤلفات كما يجد بينها كذلك اختلافات كبيرة . وهذا ينطبق ــ بطبيعة الحال ــ على مُؤلَفيْ الطبري والزمخشري .

وسنحاول في هذه الفقرة أن نتلمس خصائص الخطاب التفسيري عند كل من الطبري والزمخشري ، وأن نستخلص التشابهات والاختلافات (التي لابد أن توجد نظراً للاختلاف المذهبي ، واتساع الشقة الزمنية التي تفصل بينهما) ، وسوف نعالج هذا الأمر بكثير من التأني ، ودون قفز إلى نتائج لا يؤكدها تحليل النص ، وكذلك دون ركون إلى مسبقات ؛ فالحقيقة أننا قد بدأنا هذه الدراسة بذهن خال وتفتح فرضته علينا جدة الموضوع بالنسبة إلينا .

يتألف الخطاب التفسيري من مجموعة متباينة من الأقوال المتغايرة ، التي يختلف بعضها عن البعض الآخر من حيث المادة ، والطبيعة ، والصياغة ، والطول والقصر ، والإطار المرجعي . وقد يبدو هذا الخطاب مشتتا ، لا مركز له ، ولكن لا غرابة في هذا ، فالمركز كائن خارج إطار النص ، إنه في نص آخر ، هو القرآن . وإذا حاولنا تصنيف هذه الأقوال في مجموعات لنتعرف طبيعة كل مجموع منها لكان هذا الجهد من أهم ما ينبغي علينا من واجبات ولكن أحداً لم يفعل هذا ، على حد علمنا ؛ ومن جهة أخرى لابد من الاستعانة بالكمبيوتر للقيام بمثل هذا الجهد . وقد وجدنا في جهود علماء أصول التفسير أنفسهم ماأعاننا في فهم طبيعة الخطاب التفسيري وذلك عندما صنفوا الأقوال التي يتكون منها ، من حيث المنابع التي تستقي منها هذه الأقوال مادتها وشرعيتها ، وهذه المنابع هي العلوم التي يجب أن يتسلح بها المفسِّر عندما يشرع في تفسير النص . فلابد لمن يرغب في قراءة القرآن ، ويطمح إلى تفسيره ، أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط بعضها يخص العلم وبعضها يخص العمل . ففي **الإتقان في علوم القرآن** أفرد السيوطي (متوفي ٩١١ هجرية) باباً خاصا لمعرفة شروط المفسّر ، وهي عنده خمسة عشر علماً : اللغة ، والنحو ، والتصريف ، والاشتقاق ، والمعاني ، والبيان والبديع ، والقراءات ، وأصول الدين ، وأصول الفقه ، وأسباب النزول والقصص ، والناسخ والمنسوخ ، والفقه ، والأحاديث ، وعلم الموهبة . ومما لاشك فيه أن هذه العلوم تُعَدّ حجر الزاوية التي قام عليها علم التفسير ، وإذا كان السيوطي لم يذكر بعض العلوم التي أدخلها بعض المفسرين السابقين عليه ، فذلك لأنها تعد هامشية بالنسبة إلى قائمته التي أصبحت القائمة المعتمدة في معظم كتب أصول التفسير حتي عصرنا هذا . غير أننا نجد أن الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد محمد رشيد رضا قد أضافا بعض العلوم الأخرى ، مثل تاريخ البشر ، وعلم السيرة ، والعلوم الكونية . وقد تطول القائمة عند البعض حتي أنها لتكاد أن تشمل جميع المعارف البشرية .

وإذا أمعنا النظر في مجمل الأقوال التي تكوّن الخطاب التفسيري ، رأينا أن كثيراً منها يدخل تحت لواء أحد العلوم المذكورة في قائمة السيوطي . غير أن كثيراً منها

أيضا ليس كذلك ، وبخاصة تلك التي تتعلق بالقصص . ولكن مزيداً من التمحيص قد يعين على حل هذه الإشكالية وعلى تعرف الطبيعة الحقيقية لهذه الأقوال . فقد وضع علماء التفسير جميعهم اللغة على رأس قائمة العلوم التي لابد أن يتسلح بها المفسّر قبل أن يبدأ في عمله . وإذا حاولنا أن نتلمس المفهوم العميق الذي يكمن وراء تصور هؤلاء العلماء للغة ، نجد أنه يجاوز النظر إليها بوصفها أنظمة العلامات التي تستخدم للتواصل ، وذلك بأنهم ينظرون إليها بوصفها الوعاء الذى تُختزن فيه خبرة الجماعة . وإذا درسنا تعاملهم مع لغتهم في إطار عملهم التفسيري نجد أنهم نظروا إلى اللغة من جهة كونها ظاهرة تعيش في نفوس الناطقين بها . واللغةْ كما نعلم ليست وعاء جامداً تختزن فيه خبرة الجماعة اختزاناً ساكناً ، ولكنها كائن حي يحيا بحياة من ينطق بها . وللغة دور فعال في عملية التفكير ، كما أن لها دورا فعالاً في إنشاء البنيات الثقافية وتوجيهها ؛ ومما يجدر ذكره هنا أن اللغة التي تستخدمها جماعة بشرية ما إنما تعكس رؤية هؤلاء البشر للعالم ، أي الطريقة التي يدركون بها محيطهم الواقعي وعلاقاتهم بهذا المحيط ، وكذلك علاقاتهم ببعضهم البعض ، هذا من جانب ، ولكن لابد من الإشارة ، من جانب آخر ، إلى أن اللغة تؤثر كذلك في الطريقة التي تدرك بها الجماعة هذا المحيط ، إذ إن نظام اللغة يكون قد امتص خبرة الجماعة السابقة وتشكل بها . ولذلك يمكن أن نقول إن علماء التفسير كانوا يعنون باللغة ــ وذلك على نحو ضمني ــ مخزون الخبرة الثقافية للجماعة في كل تجلياته وكل أنظمته السيميوطيقية ، من لغة طبيعية وغيرها من الأنظمة السيميوطيقية الأخرى ، سواء كانت هذه الأنظمة تستخدم اللغة وسيطاً لها أو لا تستخدمها . ومن أهم هذه الأنظمة ما أطلقوا عليه « كلام العرب » وهو الاستخدام الشفاهي للغة الطبيعية . ومن اللافت للنظر أن نجد الزمخشري ، وهو الذي كان يعيش فيما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين ، يسير على نهج الأوائل الذين كانوا يسمعون من العرب ، ومن سماعهم يفسرون كلام الله ، فطاف الزمخشري بأنحاء أرض العرب وصحاريها يلتقط الألفاظ والعبارات(٨) .

ويضعنا الاستشهاد بكلام العرب في القلب من حياتهم الاجتماعية اليومية ، بكل ما تنطوي عليه من عادات وتقاليد ، ومن ثم ينقلنا هذا المحور من مستوى نظام سيميوطيقي إلى مستوى آخر هو نظام السلوكيات : ماذا كان العرب يفضلون ؟ وكيف كانوا يتخاطبون ؟ ماهي أنواع الخطاب التي كانوا يستسيغونها وماالمستكره لديهم ؟ ويمكن القول إن الإطار المرجعي الإشاري الذي يعود إليه المفسرون هو البناء السيميوطيقي للثقافة كله بتدرجه الهرمي . وتأتي في القمة من ذلك اللغة الطبيعية التي ينطق بها أعضاء الجماعة جميعهم ، ثم تأتي الأنظمة الثانوية مثل الأدب ، وبخاصة الشعر ، والأخبار (ولها أهمية قصوى من جهة دورها في تمثيل السلوكيات ، فهي صياغة لغوية لهذه السلوكيات التي لا يمكن أن تختزن في وعاء الثقافة إلا من خلال

حفظها في اللغة) ، وتاريخ العرب ، وتاريخ غيرهم من الأمم ، والعلوم الحسابية والطبيعية والكيميائية ، والفلسفة ، وعلم الفلك ... إلخ . ومن ثم نخلص إلى القول بأن النص التفسيري في الثقافة العربية هو موسوعة حافظة لجميع فروع المعارف ، ولكن هذه الموسوعة لها بنية خاصة تنتظم تنظيماً توليدياً .

وبعد هذا التحليل لطبيعة الخطاب التفسيري ومادته نود أن نذكر بعض الملاحظات الأولية حول منهج إنشائه .

تفصل بين الطبري والزمخشري شقة زمنية تزيد على قرنين من الزمن ، شهدت تغيراً كبيراً في التفكير حول النصوص ، وطرق إنشائها ، وطرق فهمها . ولقد تبلور الفكرُ البلاغي في القرنين الرابع والخامس الهجريين اللذين يقعان في هذه الشقة الزمنية . فالطبري والزمخشري ينتميان — إذن — إلى مرحلتين متغايرتين من مراحل الكتابة العربية ، إذ ينتمي الأول إلى مرحلة إنتاج النصوص ، على حين ينتمي الثاني إلى مرحلة إنتاج المقاييس . ويتضح هذا بجلاء من منطلقيهما : **فجامع البيان** ليس نصاً واحداً ولكنه يقوم على فرضية احتواء جميع النصوص التي ولّدها النص القرآني ، والتي يسجلها الطبري بأصوات أصحابها . ومن الحق أن له دوراً في التأليف بينها ، وأنه في بعض المواضيع يعلق عليها ويفاضل بينها ، ولكنه يجمع في مؤلفه ما يتفق معه وما يختلف . أما الزمخشري فقد قام في **كشافه** بعملية انتقائية على أساس معياري ، ويحاول أن يضع نموذجاً يحتذيه من يريد أن يفسر القرآن . يقول في خطبة **الكشاف** مانصه :

> ... فأمليت عليهم مسألة في الفواتح وطائفة من الكلام في حقائق سورة البقرة ، وكان كلاماً مبسوطاً ، كثير السؤال والجواب ، طويل الذيول والأذناب ، وإنما حاولت به التنبيه على غزارة نكت هذا العلم ، وأن يكون لهم مناراً ينتحونه ، ومثالاً يحتذونه .

الكشاف ١ / ٢٠

ومن ثم يمكن أن نتوقع ، إذن ، أن **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** سيشمل جميع ما أفرزته الثقافة من نصوص ، سواء عدها الطبري داخلة في إطار الثقافة أو خارجة عنه ، حيث إن كل النصوص المنتجة لها دلالة . وقد تكون دلالة بعضها مما لا تقبلها الثقافة السائدة ، وهذا هو الحال فيما يخص ما عُرف في الثقافة الإسلامية بالإسرائيليات ، فهذه المادة تنتمي إلى الثقافة — الضد : ثقافة الكتاب المحرَّف . وبرغم هذا يضم الطبري هذه النصوص إلى كتابه ؛ وبذلك صار **جامع البيان** أهم مصادر هذه الإسرائيليات . أما الزمخشري فإنه يقوم بعملية تنقية للنصوص التي يوردها على أساس من المقاييس البيانية والمذهبية والعقلية .

وقد يفسر هذا التداخل بين النصوص المتنافرة في تفسير الطبري أنه كان يجمع في نسيج مؤلفه بين المستوى العالِم الذي يعاد إنتاجه بوسائل العلماء ويعتمد أساساً له الخطاب المنظم المكتوب ، والمستوى العامي الذي يعاد إنتاجه بوسائل غير علمية ، أي بوسائل « العامة » ، التي تعتمد أساسا الحكاية والنقل الشفاهي(١٠) .

ولقد سبق لابن خلدون أن لمس عن قرب ، بفضل حسه النقدي البارز ، ضرورة هذا التميز الذي نتحدث عنه هنا : التميز بين المستوى العالِم والمستوى العامي ؛ وذلك عندما تعرض لمنهج المفسرين الأوائل للقرآن ، أولئك الذين اعتمدوا « النقل » والرواية ، ومالوا إلى الاستعانة في تفاسيرهم بالموروث من الفكر اليهودي الذي كان رائجا في الجزيرة العربية آنذاك . لقد لاحظ ابن خلدون أن كتب هؤلاء المفسرين :

> تشتمل على الغث والسمين ، والمقبول والمردود ؛ والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، إنما غلبت عليهم البداوة والأمية ، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود ، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم ؛ وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى . وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ، لا يعرفون من ذلك إلا ما يعرفه العامة من أهل الكتاب(١١) .

ومما لا شك فيه أن الطبري كان قريبا من الناس ، من العامة . ففي خطبة كتابه يشير إلى الغرض الذي دفعه إلى تأليف تفسيره فيقول إنه أنشأ كتابه ليكون مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه وجامعا ؛ ومعنى هذا أنه يضع نصب عينيه المتلقي العادي من العامة . أما الزمخشري فإنه ، على النقيض من هذا ، يخاطب صفوة الصفوة يقول :

> لقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية ، الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية ...
>
> **الكشاف** ١ / ١٨

ويعلق إبن المنير ، صاحب كتاب **الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال** المثبت على هامش **الكشاف** ، يعلق على هذه العبارة بقوله : « وبيان الإخوة » ، الذي هو جمع قلة ، « بالأفاضل » ، الذي هو جمع كثرة ، تبين على أنهم وإن قلوا صورة ، فهم الكثيرون حقيقة ؛ أي شرفاً وفضيلة » . [**الكشاف** ١ / ١٨]

وينتج عن ذلك أن متلقي الرسالة التي يبثها الطبري هو « الناس » كافة . ولابد — إذن — أن تكون هذه الرسالة مفهومة ، وذلك قياساً على أن القرآن قد جاء بلسان العرب كي يفهموه . فهدف الرسالة الأول هو « الإفهام » ؛ إذ إن بث رسالة إلى متلق لا يقدر على فهمها هو — عند الطبري — أمر أقرب إلى العبث . والطبري في خطبة كتابه يؤكد هذا المعنى تأكيداً ملحوظاً . ومن الحق أنه ينطلق من منطلق الذين يدافعون عن عربية القرآن ، ويعقد فصلاً أصبح مشهوراً يناقش فيه الألفاظ الأعجمية التي جاءت في القرآن ، وينتهي إلى أنها مشتركة بين العربية والأعجمية ، ولكنه في نطاق هذه المناقشة نفسها يؤكد ما يمكن أن نسميه اليوم البُعد البراجماتي للرسالة ؛ أي العلاقة الحميمة التي تربط بين باث الرسالة ومستقبلها ، والظروف المحيطة بهذا التواصل ؛ وذلك على أساس أن البيان عند الطبري هو الإفهام . يقول :

فإذا ... كان غير مبين منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المُخاطَب ، كان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطِب — جل ذكره — أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَب ، ولا يُرسِل إلى أحد منهم رسولاً برسالة ، إلا بلسان وبيان يفهمه المُرسَل إليه ، لأن المخاطَب أو المُرسَل إليه ، إن لم يَفهم ما خوطب به وأرسِل به إليه ، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة وبعده سواء ؛ إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً ، والله — جل ذِكره — يتعالى عن أن يخاطِب خطاباً ، أو يُرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسِل إليه ، لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث ...

جامع البيان ١ / ٧

ويكون الطبري — إذن — متسقاً مع نفسه ، عندما يؤكد أن فهم القرآن إنما هو أمر في متناول كل من ينطق بالعربية ، فهذه الرسالة توجه بها الله إلى الناس كافة ، وجعلها مفهومة بينة . ومن الطبيعي أيضا — بالرغم من ذلك — أن يضع الطبري بعض التحفظات ، وأن يجعل فهم القرآن مشروطاً بشروط ؛ ولذلك نجده قد قسم التأويل إلى ثلاث مراتب : (١) المرتبة العليا ، وهي ما لا يعلم تأويله إلا الله ؛ (٢) والمرتبة الثانية ، هي ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ؛ (٣) والمرتبة الثالثة ، هي ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن . ومن أهم مايأتي في هذه المرتبة الثالثة ما يسميه الطبري « الاعتبار » بأمثال القرآن وحكمه ومواعظه وعبره ؛ فكل من له علم باللسان لم يحجب عنه تأويل الآيات التي جاءت فيها كل هذه الأنواع الخطابية :

لأنه محال أن يقال لمن لا يَفهَم ما يقال له ولا يَعقِل تأويله : إعتبر بما لا فهم لك به ، ولا معرفة من القيل والبيان ! إلا على أمر بأن يفهمه ويفقهه ثم يتدبره ويعتبره به .

جامع البيان ١ / ٣٦ ـــ ٣٧

أما الزمخشري فإنه ، على النقيض من الطبري ، لا يخاطب سوى صفوة الصفوة ؛ ومن ثم فإن فهم القرآن في رأيه والقدرة على تأويله لا يتاحان إلا « لأحد الخاصة وأخصهم » ؛ ولا يعلو إلى هذه المرتبه إلا « واسطتهم وفصهم » . أما عامة الخاصة [هكذا] فهم « عماة عن إدراك حقائق غوامض أسرار القرآن بأحداقهم ، عناة في يد التقليد ، لا يمن عليهم بجز نواصيهم وإطلاقهم » . [**الكشاف ١ / ١٧**] .

إن التفسير عند الزمخشري علم له قواعد وأصول ولا تتأتي ممارسته لكل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن ، فلا يقدر على خوض أسرار التفسير :

إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن هما علم المعاني وعلم البيان ، وتمهل في ارتيادهما آونة ، وتعب في التنقير عنهما أزمنة ، وبعثه على تتبع مظانهما همّة في معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ، بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ ، جامعاً بين أمرين : تحقيق وحفظ ، كثير المطالعات طويل المراجعات ، قد رَجع زمانا ورُجع إليه ، ورَدّ ورُدّ عليه ، فارساً في علم الإعراب ، مقدماً في حمل **الكتاب** . وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقادها ، يقظان النفس ، درّا كاللمحة وإن لطف شأنها ، متنبها على الرّمزة وإن خفي مكانها لاكزّا جاسياً ولا غليظاً جافياً ، متصرفاً ذا دربة بأساليب النظم والنثر ، مرتاضاً غير ريض بتلقيح بنات الفكر . قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف ، وكيف ينظم ويرصف . طالما دفع إلى مضايقه ، ووقع في مداحضه ومزالقه .

الكشاف ١ / ١٧

لقد أخرج الزمخشري بهذا النص مجموع الناس من نطاق العمل بالتفسير أو الولوج إلى عالم القرآن ؛ فالشروط التي قيّد بها تفسير القرآن صارمة تشمل الموهبة النفسية الخاصة المتميزة : « له طبيعة كالماء في السلامة والقبول ، وكالنار في النفوذ والتوقد » ، والصبر على تحصيل العلوم والعمل بها ، والدخول في مناظرات ومجادلات ، والقدرة على إحكام الإنشاء والتأليف . والناظر المدقق في أسلوب الزمخشري في هذه الفقره يلمس التأنق والصنعة في الكتابة من أوجه شتى تنتمي إلى

ما عُرف بعده بالمحسنات البديعية من جناس وطباق وغيرهما ؛ وهي كتابة تختلف اختلافاً نوعياً عن كتابة الطبري التي تتميز بالبساطة والتلقائية ؛ وقد يكون ذلك راجعاً إلى طبيعة المتلقي ، كما قد يعود أيضا إلى ذوق العصر الذي بدأ يتجه نحو التصنع في الكتابة والحذلقة . وفوق ذلك ، لربما كان الزمخشري يطبق بأسلوبه هذا ما كان يدعو إليه هو نفسه في النص الذي بين أيدينا من أن الدلالة والعبارة لا تنفصمان ؛ فهو في هذه الفقرة « يعلم كيف يرتب الكلام ويؤلف ، كيف ينظم ويرصف » ، وهو واع بالعلوم البلاغية نظرياً وتطبيقياً . وفي هذا الصدد يقول شوقي ضيف إن مُصطلحَيّ علم المعاني وعلم البيان لم يميّز بينهما قبل الزمخشري : « فهذه هي أول مرة يلقانا هذا التمييز بين العِلمَين الأساسيين للبلاغة . وكان عبد القاهر يسمي العلم الأول [علم المعاني] علم النظم أو علم الأسلوب ، ولكن الزمخشري المعتزلي رأى أن يعدل عن هذا الاصطلاح ، لتنازع المعتزلة والأشعرية في مدار الإعجاز هل هو النظم أو الفصاحة ، فوضع هذا الاسم الجديد للعلم حتى يخرج به عن مجال هذا النزاع »(١٣) .

وقد يتبادر إلى الذهن سؤال مؤداه : ماذا أضاف هذان العلمان إلى أدوات المفسر مما لم يكن متاحاً قبل الزمخشري ، بحيث أصبح تفسيره فتحاً جديداً في مجال قراءة النص ؟ إذ كان الطبري يتوجه — في المرتبة الأولى — وجهة المخاطب ، وكان همّه وشغله الشاغل هو **الإفهام** ، فإن الزمخشري كان يتوجه — في المرتبة الأولى — وجهة **المتكلم** ، وكان شغله الشاغل **الفهم** ، ومن ثمة كانت حيطته في الاقتراب من النص القرآني ، إذ إنه كان يحاول فهم الخطاب الإلهي بكل دقائقه وغوامضه ؛ ولذلك جاء عنوان كتابه **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل** . ويظهر من هذا العنوان انتقاء الزمخشري للمدخل الذي ينحوه . غير أنه تجدر الإشارة هنا إلى أننا وجدنا عنوانين متداولين **للكشاف**(١٤) ، أحدهما سقطت منه كلمة [غوامض] ، فجاء تعليق ابن المنيّر على عبارة « حقائق التنزيل » على « أنها معانيه التي ينساق إليها بلا صرف عن ظاهرها » ، وهذا المعنى يتنافى ، تماماً مع العنوان الذي تضاف فيه كلمة « غوامض » إلى كلمة « حقائق » فتقيدها وتتحول بالعبارة عن معنى « المعاني الظاهرة » وتجعلها تشير إلى دلالات تحتاج إلى أن يرفع عنها الغموض لأنها ليست ظاهرة بنفسها . أما العبارة الأخيرة من العنوان فتجلي فيها الانتقاء والاحتمال . ويعلق ابن المنيّر إعجاباً ، قائلاً : « ما أحسن هذه العيون في الوجوه ! » . فالزمخشري يسعى إلى فك رموز النص القرآني ورفع الغموض عنه ، ومنهجه في هذا هو التعامل مع جميع مستويات النص في آن واحد على أساس أن هذه المستويات جميعها وحدة واحدة : فلا انفصام بين الصرف والنحو والتركيب والدلالة وقصد المتكلم . وفي ذلك كله يحتل قصد المتكلم مكانة المولِّد الكامن لدلالة النص ، ومن ثمّ فإن

هناك حركة جدلية بين مستويات النص تتم بفضل فعل اختيار المتكلم للعناصر المختلفة التي تكون النص.[15]

وإذا كان الطبري ينتمي إلى ثقافة إنتاج النصوص فإنه ينتمي أيضا إلى الثقافة المتجهة نحو المخاطَب ، أما الزمخشري ، فبالإضافة إلى أنه ينتمي إلى ثقافة إنتاج المقاييس والمعايير ، فإنه ينتمي إلى الثقافة المتجهة نحو المتكلم . وهما نمطان يختلفان اختلافاً جذرياً :

> تكتسب أجرومية المتكلم وأجرومية المخاطب في عملية الاتصال الثقافي أهمية خاصة . وكما أن النصوص الفردية يمكن إبداعها بالنظر إلى **موقع المتكلم** أو بالنظر إلى **موقع المستمع** ، يمكن لنفس الاتجاه ـــ هذا أو ذاك ـــ أن يكون متأصلاً في بعض الثقافات ككل وبنفس الطريقة . وتعد الثقافة نموذجاً للاتجاه نحو المخاطب إذا كان ترتيب القيم في نصوصها قائماً على أساس توحيد مفهومين : الأرقى قيمة والأقرب إلى الفهم ... وأعلى القيم بالنسبة للثقافة التي تنحو ناحية المتكلم تكمن في مجال النصوص المغلقة التي يصعب الوصول إلى معناها ، أو التي يستحيل تماماً فهمها.[16]

ويتضح مما سبق أن الثقافة التي تنظر إلى موقع المخاطَب تحاول أن تُبسِّط ، وأن تلجأ إلى وسائل لتيسير الفهم والتلقي ؛ ومن هذه الوسائل ما نطلق عليه **إشباع الدلالة** وهو الإفصاح عما سكت عنه النص . أما الثقافة التي تنظر إلى موقع المتكلم فتحتفظ بالنص كما هو بما فيه من مغاليق ومبهمات ؛ ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتابات المتصوفة .

ويمكن أن نستنتج مما سبق أن تفسير الطبري سيكون إشباعياً ، على حين يتعد تفسير الزمخشري عن ذلك ، وهو الأمر الذي سيتكشف لنا من خلال تحليلنا لقصة أيوب في العملين التفسيريين **جامع البيان والكشاف** .

ولكن قبل أن نبدأ في تقديم هذا التحليل نود أن نقدم نظرة القدماء إلى القصص القرآني : إلى أي نوع من الخطاب ينتمي ؟ وماهي الإشكاليات التي يطرحها أمام المفسر ؟

٢ ـــ النص المفسَّر : القصص القرآني .

يشكل القص نوعاً خاصاً من الخطاب كما أسلفنا ، غير أنه قد يدخل أيضاً في تصنيفات فرعية أخرى . فبالإضافة إلى كونه صياغة لخبرة خاصة هي في أوجز صورها التحول من حال إلى حال تأتي بعدها زمنياً ، فإنه (أي القص) يمكن تصنيفه كيفيا

وكميا ضمن أنواع أخرى من الخطاب : وقد فعل هذا علماء أصول التفسير والعلماء الذين انكبوا على درس الخطاب القرآني . وقد رأينا أن نستكشف آراءهم في هذا النوع من الخطاب القرآني . وقد اتضح لنا أن معظم من تكلموا عن القصص صنفه ضمن ثلاثة محاور : المتشابه ، والإيجاز ، الإطناب . ومن البديهي أننا لن نخوض في مناقشة القضايا المتعلقة بهذه المحاور من النواحي الفقهية ، لكننا نقصر مناقشتها على الناحية البيانية فيها ، أي ما تنطوي عليه هذه الأنواع من معالم لغوية وبلاغية ودلالية . ونبدأ بالحديث عن المتشابه ، والتساؤل لماذا عد علماء أصول التفسير القصص من المتشابه ؟ ثم نتبع ذلك بمناقشة مسألة الإيجاز والإطناب .

١ ــ المتشابه : محور الغموض

تحتل مسألة المحكم والمتشابه ركنا مهما من أركان البحث الفقهي ، ولن نخوض في هذا الامر لأنه يجاوز مجال بحثنا (وقدراتنا) ، غير أن كثيراً من العلماء عدوا القصص أحد أنواع المتشابه ؛ إذ « تشابهت » الألفاظ عند تكرار القصة الواحدة مع عدم تطابق المضمون ، أو اختلفت الألفاظ مع « تشابه » المضمون . ومن أكثر التعريفات شيوعاً أن المتشابه هو « ما اشتبهت ألفاظه به من قصصهم عند التكرار ، فقصة باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني ، وقصة باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني »(١٧) . ويؤيد الزركشي تعريف الطبري السابق فيقول إن المتشابه « هو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة ، ويكثر في إيراد القصص والأنباء ، وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك : مبتدأ به ومتكرر »(١٨) . وهذا التعريف للمتشابه برغم تردده بين علماء أصول التفسير ليس بالتعريف الذي يطرح القضية الرئيسية في التمييز بين المحكم والمتشابه . ويمتزج هذا التعريف بمدخل ثان يرى أن الحكمة من ذكر القصة الواحدة في أكثر من موضع في القرآن ، هو من باب الإطناب والتصريف ، وهذا ما سنعرض له في فقرة لاحقة .

أما أوجه التمييز الأساسية بين المحكم والمتشابه فقد أوردها السيوطي في **الإتقان** ، ضمن ما أورد حول هذا التمييز حينما يقول :

> وقد اختلف في تعيين المحكم والمتشابه على أقوال ، فقيل :
> المحكم ما وضح معناه والمتشابه نقيضه .
> المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحداً والمتشابه ما احتمل أوجهاً .
> المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره.
> المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والأمثال .(١٩)

ـ ويمكن أن نستخلص مما سبق أن المتشابه ما يكتنفه شيء من الغموض ، وهذا هو مايؤكده ابن قتيبة في كتابه **تأويل مشكل القرآن** ، في باب المتشابه . ويعلي ابن قتيبة في هذا الموضع من كتابه من شأن الغموض . ومن المفيد إيراد النص الذي يفتتح به هذا الباب :

وأما قولهم : ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد لعباده الهدى والتبيان ؟ فالجواب عنه : أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار ، والإشارة إلى الشيء ، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللَّقِن ، وإظهار بعضها ، وضرب الأمثال لما خفي .

ولو كان القرآن كلّه ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت المحنة وماتت الخواطر ... وعلى هذا المثال كلام الرسول ــ صلعم ــ وكلام صحابته والتابعين ، وأشعار الشعراء ، وكلام الخطباء ــ ليس منه شيء إلا وقد يأتي فيه المعنى اللطيف الذي يتحير فيه العالم المتقدم ، ويقر بالقصور عنه النقاب المبرِّز .(٢٠)

ثم يورد ابن قتيبة أمثلة من كلام النبي وأبي بكر وعمر وفصحاء العرب وبلغائهم ، ثم يوضح أن ما فيها من الغموض في المعنى لا يتكشف إلا للباحث المتروي ، والعارف بأسرار الكلام وفنونه ، ويورد أمثلة من الشعر الذي أختلف في معناه العلماء .(٥)

ورأى ابن قتيبة ــ إذن ــ أن المتشابه يلفّه شيء من الإغماض ، والإغماض لغة هو الإخفاء : أغمَضَت الفلاة على الشخوص : لم تظهر فيها ، وغَمَضَ المكان غموضا : انخفض انخفاضا شديداً حتى لا يرى ما فيه ، وغمض الشيء والكلام : خفى . والمعنى اللغوي ــ إذن ــ لهذا المصطلح هو أن ثمة دلالات خافية ، عميقة ، باطنية لا تظهر منذ الوهلة الأولى ولابد من التنقيب من أجل التوصل إليها . وفي جميع الكتابات التى قابلناها حول المتشابه نجد إعلاء لهذا النوع من الآيات . هل جاء هذا من باب الدفاع عن القرآن ؟ أم أن من كان يرى أن البيان هو الإفصاح والإفهام والوضوح والظهور كان يشعر أن في هذا التناقض بين الظهور والغموض ما يدعو إلى الدفاع عن هذا الأخير ؟ إن المفاضلة بين طرفَي النقيض من هذه المعادلة ستظهر في بعض القضايا المتعلقة بالإيجاز والإطناب أيضا ، فإن لكل طرف من أطراف المعادلة قيمة تختلف كيفيا عن قيمة نقيضه : فللأول (الوضوح) قيمة نفعية (التأكد من وصول الرسالة) ، وللثاني (الغموض) قيمة جمالية (اللذة التي تحصل في النفس من التوصل إلى المعنى المكنون) ، وكذلك ــ بالنسبة للقرآن ــ قيمة أخلاقية (فضل

بعض المؤمنين على البعض في الصبر على البحث عن دلالة الآيات المتشابهات) . غير أننا نجد في بعض كتابات المفسرين ما يؤيد ميلهم الواضح إلى الغموض والكناية والتعريض . يقول ابن عطية في مقدمة تفسيره في سياق سرده للأسباب التي جعلت القرآن يحتوي المحكم والمتشابه معاً ما نصه :

إن الله سبحانه احتج على العرب بالقرآن ، إذ كان فخرهم ورياستهم بالبلاغة ، وحسن البيان ، والاختصار والإطناب . وكان كلامهم من ضربين أحدهما : الواضح الموجز الذي لا يخفى على سامعه ، ولا يحتمل غير ظاهره ؛ والآخر : على المجاز والكنايات ، والإشارات والتلويحات ، وهذا الضرب هو المستحلى عندهم ، الغريب من ألفاظهم ، البديع في كلامهم . فلما قرعهم الله سبحانه فعجزهم عن المعارضة بمثل سورة أو سور منه أنزله على الضربين ليصح العجز منهم ، وتتأكد الحجج ولزومها إياهم ، فكأنه قال : عارضوا محمدا — صلعم — في أي الضربين شئتم : في الواضح أو في المشكل ، ولم يقدروا عليه . ولو أنزله كله واضحاً بحيث لا يخفى على أحد سمعه منه لوجد المشركون مقالا وقالوا : ما باله لم ينزل بالضرب المستحسن عندنا والمستحلى في طباعنا ؟ لأن ما وقع فيه الإشارة والكناية والتشبيه والتعريض كان أفصح ...(٢١)

وإذا كان بعض العلماء — مثل قدامة وابن عطية — يعلون من شأن المتشابه لما فيه من غموض وإشارة وتلويح ، فإن العلماء جميعهم أقروا طبيعة المتشابه من جهة أنه مما يحتمل عدداً من التأويلات ، وأجمعوا على ما يتطلبه المتشابه من جهد وتنقيب ، وأن في هذه الرياضة النفسية فائدة للعباد ، لأن المسلك إلى معرفة القرآن لابد أن يكون فيه « فحص وتأمل في النظر والاستدلال » — على حد قول الزمخشري — وهذا يفرضه المتشابه دون المحكم .

وإذا حاولنا أن نجمل القول حول المتشابه في إطار تناولنا للقصص القرآني ، فإن علماء التفسير وأصول التفسير قد أدرجوه في المتشابه من حيث تكراره ، وكذلك من حيث أنه في حاجة إلى التأويل ، أي أن معناه ليس في ظاهر لفظه ، إذ له باطن لابد من استخراجه ، ومن الكد في التوصل إلى مكنونه .

٢ — الإيجاز : محور الحذف والقصر

إذا كان المتشابه بوصفه نوعاً من الأنواع الخطابية يتميز بما يمكن أن نسميه نحن الآن بالكثافة الدلالية ، أي بكونه يحمل معنًى متعددا بحيث يمكن أن يؤول على أكثر

من وجه ، فإن هناك نوعاً آخر من الأنواع الخطابية يقترب منه من حيث هذا التميز ؛ هذا النوع هو **الإيجاز** . ومما لاشك فيه أن القصص القرآني يدخل تحت لواء هذا النوع ، وهو ما فطن إليه علماء أصول التفسير والمفسرون . ولذلك نود أن نقدم بعض أفكارهم التى دارت حول محور الإيجاز وإشكالياته . وسنبدأ بعرض عام لوضع الإيجاز في بنية اللغة نفسها . إن التفكير حول الإيجاز يدخلنا في القلب من التفكير حول اللغة نفسها ، وحول الطريقة التى تؤدي بها وظيفتها التواصلية .

يتجاذب اللغة قانونان يعملان في آن واحد وبالقوة نفسها : هما قانون الاقتصاد وقانون الفضول[٢٢] ، أو قانون الاختزال وقانون الإشباع . أما القانون الأول فهو نابع من طبيعة اللغة نفسها بوصفها نظاماً من العلامات ينوب عن مجموعة كبيرة من المدركات والأفكار ، هذا فضلا عن أن آليات اللغة نفسها من أبجدية ومفردات (محددة العدد) ، وتراكيب نحوية (أكثر محدودية من المفردات) تستطيع أن تولد عدداً لا نهائياً من الجمل ، في داخل هذا النظام . ونجد في اللغة وسائل كثيرة جداً للاختزال والاقتصاد ليس هنا مجال حصرها ، ولكن يكفي أن نؤكد أن الإيجاز هو وسيلة من الوسائل الأساسية لقانون الاقتصاد . وفي مقابل هذا القانون يعمل قانون الفضول الذي يضمن وصول الرسالة إلى مستقبلها دون أن تفقد ــ خلال بثها ــ جزئيات من دلالتها؛ ومن ثمّ تستخدم اللغة بعض العناصر ــ وهي فضول القول ــ للتغلب على ما يعرف الآن في علم اللغة الحديث بالضوضاء . وتستخدم اللغة أيضا بعض الوسائل للقيام بهذه الوظيفة ؛ ويمكن القول إن الإطناب هو إحدى هذه الوسائل . ويستنتج مما سبق أننا سنجد هذين القانونين يعملان بدأب في جميع مستويات اللغة : من المستوى الصرفي المحض ، إلى المستوى الدلالي والمستوى البرجماتي .

وإذا التفتنا إلى أقوال علماء التفسير وحاولنا أن نستشرف آراءهم[٢٣] حول هذه القضية ، نجد أنهم اهتموا اهتماماً كبيراً بالإيجاز في دراستهم للنص القرآني ، بل عدوه من بين علامات إعجازه ، ثم صار البحث حول الإيجاز في القرآن ركنا أساسياً من أركان الدراسات البلاغية التى تدور حول النص القرآني[٢٤] .

ولا يسعنا تتبع هذه القضية ــ برغم أهميتها ــ في بطون كتب أصول التفسير ، ونكتفي بعرض أهم الأفكار التي تدور حول هذا المحور في محاولة لتلمس تشابك الإشكالية النابعة منه .

لقد عدّ علماء أصول التفسير والمفسرون ، ومن انكب على دراسة إعجاز القرآن ، الإيجاز من دلائل هذا الإعجاز ، وذلك لما ينطوي عليه من معان كثيرة ، حسنة ، متشابكة ، فيها من الوحي والإشارة والتلويح مايطيب للنفس ويحلو لها . وتتضح لنا

نظراتهم حول الإيجاز من خلال تحليلاتهم للآية التي اتخذوها مثالا نموذجياً للإيجاز في القرآن وهي « ولكم في القصاص حياة » [البقرة ١٧٩] .

يقارن الرمّاني (متوفي ٣٦٦ هجرية) بين الآية والمثل السائر « القتل أنفي للقتل » فيرى أن الآية تفضل المثل من أربعة أوجه :

١ ــ أنها أكثر في الفائدة .
٢ ــ أوجز في العبارة .
٣ ــ أبعد من الكلفة بتكرير الجملة .
٤ ــ أحسن تأليفاً بالحروف المِلائمة[٢٥] .

نقف عند الوجه الأول والثاني وهما اللذان يهماننا في هذا المضمار ، فنجد أنهما يلخصان تعريف الإيجاز عندهم ، بوصفه ما كان أوجز في العبارة وأكثر في المعنى من غيره من الكلام . فهذا النوع من الكلام يكون ــ إذن ــ متعدد المعاني مع قلة عدد دواله .

ويفصل الرمّاني القول في زيادة الفائدة هذه كيف تكون فيقول :

أما الكثرة في الفائدة فيه ، ففيه كل ما في قولهم « القتل أنفي للقتل » وزيادة معان حسنة ، منها إبانة العدل لذكره القصاص ، ومنها إبانة الغرض المرغوب فيه لذكره الحياة ، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله به[٢٦] .

استخلص الرمّاني من الآية ثلاثة معان : منها مايتعلق بالمعاني المصاحبة للدال (القصاص) ، ومنها ما يتعلق بالسببية في وقوع القِصاص ، ومنها الهدف العام الذي من أجله ذكرت الآية .

ويمر الزمن وتتراكم تفسيرات الآية حتى نصل إلى الزركشي (متوفي ٧٩٤ هجرية) فنجد لديه عشرين وجها لمفاضلة الآية على المثل السائر ، أي أنه قد أضاف على قائمة الرمّاني أربعة عشر وجها ، بل نراه فوق ذلك ينهي إحصائه بأنه « قد قيل غير ذلك » . وتتضح لنا من تحليلات الزركشى كيف تُشبع الدلالة فى التفسير القرآنى . يقدم الزركشى تفصيلاً دقيقاً لفروع مدلولات الآية ، لا مجال هنا لسردها كلها ، ونكتفي بذكر وجهين من الأوجه التي ساقها في المقارنة الدلالية التي عقدها بين الآية والمثل السائر :

[الوجه] الثالث عشر : في تنكير «حياة » نوع من تعظيم : يدل على أن في القصاص حياة متطاولة ...

[الوجه] التاسع عشر : القصاص في الأعضاء والنفوس ، وقد جعل في الكل حياة ؛ فيكون جمعاً بين حياة النفس والأطراف . وإن فُرض القصاص بما لا حياة فيه كالسن ، فإن مصلحة الحياة تنقص بذهابه ، ويصير كنوع آخر . وهذه اللطيفة لا يتضمنها المثل ...(٢٧)

يخطو الزركشي في تحليله للآية خطوات بلاغية محددة . فالوجه الثالث عشر يتوخى معنى ظاهرة نحوية — التعريف والتنكير — وكيف يمكن استقراؤها على المستوى الدلالي . فالتنكير في « حياة » يدل ، وهذه الدلالة ليست الدلالة النحوية أو المنطقية ، ولكنها دلالة خاصة بهذا السياق . ويتحول التنكير كظاهرة نحوية تؤثر في البنية التركيبية للكلمة إلى « صفة » ، تصف كلمة « حياة » ، هي الصفة « متطاولة » . هل لنا أن نسمي هذا النوع من التفسير « الإشباع البياني للدلالة » ؟ أي إعطاء كل مستويات النص دلالة : من المستوى الصرفي والتركيبي إلى المستوى الدلالي والبرجماتي .

إذا التفتنا إلى الوجه التاسع عشر نجد أنه يدخل ضمن آليات الإطناب في البلاغة ، وهو الإتيان بالخاص بعد العام ، أو ذكر التفصيل بعد الإجمال . فكلمة « قصاص » عامة ويخصصها الزركشي بـ« القصاص في الأعضاء والنفوس » ، ويأتي هذا التخصيص من فعل كلمة « حياة » في الكلمة التي قبلها وهي « القصاص » .

ومن اللافت للنظر أن الفارق الذي يميز بين تحليل الرمّاني وتحليل الزركشي لا يكمن في عدد الأوجه فحسب ، بل يكمن أيضا في طبيعة هذه الأوجه . فالرمّاني يظل في إطار المعنى الإجمالي للآية ، على حين يُغفل الزركشي المعنى الإجمالي ويتكيء على المعاني الإفرادية ؛ من ثم يمكن القول إن الرمّاني ينظر إلى الغابة بينما ينظر الزركشي إلى الأشجار شجرة شجرة ؛ وكلما مر الزمن ضاقت النظرة حتى أصبحت تدقق في ورقة الشجر ، ثم تحملق في الورقة الواحدة ، وأين الغابة إذن ؟ وهذا الانزلاق إلى نمنمة التفاصيل وفقدان الإحساس بإجمالي النص لابد أن يؤدي إلى الإخلال بالدلالة نفسها .

ومن الغريب أن البلاغيين كانوا يُفتنُون بعملية التراكم التفسيري ، ويتبارون في إضافة التفصيلات حول هذه الآية الواحدة . ولكن أليس في القرآن آيات أخر كان يمكن النظر في بلاغتها الإيجازية ، بدلا من افتعال مثل هذه التخريجات التي تؤدي إلى توليد تفسيرات تبتعد في بعض المواضع عن النص ابتعاداً مخلاً بمنطقه وبروحه ؟

تمثل آية « لكم في القصاص حياة » نوعاً خاصاً من أنواع الإيجاز عُرِفَ بإيجاز القصر ، والنوع الآخر هو إيجاز الحذف . ويميز الرمّاني بين النوعين بأن أحدهما « فيه

إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام »[٢٨] ، والآخر هو « بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف » . وإذا تمعنا تعريف الرمّاني للنوعين من الإيجاز نجد أنهما يقومان على جدلية الحضور والغياب . ففي الأول (الحذف) تكون العبارة نفسها مبنية على غياب عنصر من عناصر دوالها ، وهذا العنصر لا يكون غائباً غياباً تاماً ، فإنه يترك بصمات خفية تشير إلى وجوده ، وتُعين على استحضاره ؛ أما الثاني (القِصَر) فالعبارة لا حذف فيها ، فهي مكتملة العناصر ، ولكن هناك تغيراً دلاليًا يحدث على الدوام ، ففي كل قراءة يمكن استخراج معنى مختلف وجديد من العبارة ذاتها . ولا يصح أن نتحدث عن تراكم دلالي ، حيث أنه لا يجوز إعلاء بنية دلالية على بنية أخرى ، ولكنها كلها ممكنات تحملها العبارة وتتحقق طبقاً للسياق والظروف والقاريء .

وكما أعلى ابن قتيبة وابن عطية من شأن المتشابه ، نجد أن الرمّاني يشيد بالإيجاز ويقول « إن الحذف ... أبلغ من الذّكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب »[٢٩] . وكان سيبويه قد أدخل الإيجاز والاختصار والحذف ضمن « اتساع الكلام »[٣٠] . ونظرية الاتساع اللغوي تعني ، باختصار شديد ، أن يكون الكلام محتملا لتفسيرات مختلفة ؛ وهي نظرية تعمل في اللغة بمستوياتها المختلفة ، والمجاز من أهم آليات الاتساع اللغوي ؛ ولذلك فقد أدخل عبد القاهر الجرجاني الحذف ضمن تصنيفه للمجاز[٣١] ، وأفرد له باباً في دلائل الاعجاز يفتتحه بقوله :

هو باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر ، شبيه بالسحر ، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ماتكون بيانا إذا لم تبن[٣٢] .

ولاشك أن القيمة التي يسندها عبدالقاهر الجرجاني إلى الحذف أنه شبيه بالسحر تأتي من أنه ينطوي على قوة إيحائية وقدرة على حفز خيال المتلقي وقدح ملكاته النفسية .

تكتنف الإيجاز مقومات المتشابه نفسها من حيث كونهما نوعين من الخطاب يتميزان بشيء من الغموض ، ويضعان على عاتق المتلقي عبئاً أكبر من غيرهما من أنواع الخطاب في فك رسالتهما ، وفي الوقت ذاته يعطيانه حرية أكبر في التعامل معهما . فهناك مساحة كبيرة يمكن أن يتحرك فيها المتلقي ، لأن النوعين ينطويان على دلالات محتملة متعددة ، ويتركان الدلالة غير مشبعة ، وهذا مما يترك النص متحركاً وصالحا للبقاء ، غير مستنفد برغم تغير الظروف الاجتماعية . وتسمح مرونة النص هذه بإعادة تأويله في ظل المتغيرات المختلفة ؛ مما يجعل النص فعّالا في كل الحقب الزمانية المتعاقبة .

وقد رأينا كيف تناولت الفرق المذهبية الإسلامية المتشابه وطوّعته لوجهة نظرها . إذ إن النص الذي يحمل في طياته ما يوسع من دلالته دون تقييد أو إشباع يصبح على قدر من المرونة يجعله صالحا لكل زمان ومكان . ومثال ذلك الدستور : كلما كان أعم ، ولم يفصّل ويفصح ، طالت احتمالات بقائه ، إذ يتسع للتطور الاجتماعي والتفسيرات التي توافق ما يستجد من أوضاع واحتياجات .

٣ ـ الإطناب : محور التكرار

قد يبدو ـ عند النظرة المتعجلة ـ أن هناك تناقضاً بين إدراج علماء أصول التفسير والمفسرين القصص القرآني ضمن الإيجاز مرة ، وضمن الإطناب مرة أخرى . غير أن هذا التناقض يزول على الفور عندما يتضح أن الإيجاز ينطبق على القصة المفردة في الموضع الواحد بينما ينطبق الإطناب على تكرار القصص في أكثر من موضع من مواضع القرآن . ويسمي الرمّاني هذا النوع من التكرار **التصريف**[٣٣] ، وهي تسمية مضيئة للغاية ، والتصريف هو « تصريف المعنى في المعاني المختلفة » . وقد أورد العلماء أسباباً مختلفة في حكمة تكرار القصص القرآني ، منها تمكين العبرة والموعظة ؛ ومنها أن كل سورة من سور القرآن تجمع في طياتها نماذج من جميع أنواع الأساليب القرآنية ، من أحكام ، ووعد ووعيد ، وأمثال وقصص وأنباء وغير ذلك . ليس هنا مجال التطرق إلى مثل هذه الدراسة ، ولذلك نحيل القارىء إلى الفصل الذي عقده محمد خلف الله حول « تطور الفن القصصي »[٣٤] . وإنه مما لاشك فيه أن القص يتدرج في القرآن من موضع إلى الموضع الذي يليه ؛ فالقصة الواحدة تأتي في صيغ مختلفة ، ومن اللافت للنظر ، بالنسبة لقصة أيوب ، أن التفاصيل التي أضيفت إلى صيغة القصة في سورة ص ـ وتأتي في المصحف بعد سورة الأنبياء التي وردت فيها القصة لأول مرة ـ أكثر غموضاً من التي في سورة الأنبياء ، فبالرغم من أنها أطول من الصيغة السابقة (خمسون كلمة في مقابل إحدي وثلاثين كلمة) فإنها تعد أكثر إشكالية ؛ ولذلك نستطيع أن نقول إن النص لا يشبع دلالة نفسه بالرغم مما يمكن أن يتوقع من أن التكرار ، وهو من آليات الإطناب ، يهدف إلى التوضيح والتفصيل . غير أن همنا في هذا البحث ليس دراسة الوسيلة ، أو الوسائل ، التي يلجأ إليها **النص** لتصريف الدلالة داخل بنيته ، أو داخل التجليات المختلفة لنفس البنية (وهو ما يتم في داخل نص القرآن) ، ولكن الذي يهمنا ، نحن ، هو كيف تعامل المفسرون مع هذه الظاهرة ؟ وهل فطنوا إلى دلالة هذا التكرار ؟ ستتضح لنا هذه المسألة عند الدراسة المفصلة لقصة أيوب كما وردت في مواضع مختلفة من القرآن ، وكيفية تناول كل من الطبري والزمخشري للصيغ المختلفة للقصة نفسها ؛ وهذا هو ما نسعى إلى دراسته في هذا البحث : كيف يشبع التأويل دلالة النص المؤول ؟

أنماط إشباع الدلالة

صنف علماء أصول التفسير – كما رأينا في الفقرة السابقة – القصص القرآني ضمن أنواع خطابية تتميز بكثافة دلالية تدعو إلى تعدد التأويلات (حالة المتشابه) ، كما تتميز بغياب بعض العناصر الدلالية من ظاهر العبارة (حالة الإيجاز) ؛ ومن ثم ذهب المفسرون – بدرجات متفاوتة – إلى استكناه احتمالات الخطاب الدلالية جميعها ، وإلى استحضار عناصره الغائبة واستدعائها . واتخذ كل منهج تفسيري خطوات إجرائية معينة للتوصل إلى هذه النتائج . فمن جانب نجد الطبري ينهج ما نطلق عليه **الإشباع التوليدي** : وهو تحويل النواة القصصية القرآنية إلى قصة مشبعة من خلال إدخال نصوص أخرى في نسيجها ؛ ومن جانب آخر نري الزمخشري يخطو خطوات **الإشباع البياني** : وهو منهج يتناول جزئيات الخطاب القصصي ويطبق عليها آليات الإطناب في تفريعاته جميعها .

وقبل أن نسترسل في تحليل هذين المنهجين نورد بعض الملاحظات العامة حول الإشكاليات التي تطرحها القصة القرآنية . وسوف نتعرض لها على نحو يعد أكثر تفصيلا من التصنيفات التي قدمها علماء أصول التفسير ، وذلك من خلال وضعها في الإطار العام لنظرية القص ، مع تأكيد آليات الحذف وفاعليته ودلالته في البنية القصصية .

ورد ذكر أيوب في أربعة مواضع في القرآن : سورة النساء : ١٦٣ ؛ سورة الأنعام : ٨٤ ؛ سورة الأنبياء : ٨٣ – ٨٤ ؛ سورة ص : ٤١ – ٤٤ . وتأتي قصته في السورتين الأخيرتين على حين يأتي ذكر اسمه فحسب مع أسماء غيره من الأنبياء في السورتين الأولى والثانية . والقصة كما جاءت في سورة الأنبياء تختلف عنها في سورة ص في بعض التفاصيل التي سنعرض لها في حينها ؛ ولكن لنقف الآن عند القصة الأولى :

> وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين(٨٣)
> فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر و آتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين(٨٤) .

[سورة الأنبياء]

تمثل هذه القصة النموذج المثالي لنواة قصصية مكتملة البنية : فكل قص – مهما تنوعت عناصره وتشعبت – ينطوي على بنية عميقة يمكن تعرفها بطريقة فطرية تلقائية ؛ فهذه البنية تميز أي تسلسل خطابي بأنه قص ، ومؤدى هذه البنية هو أنها التحوّل من موقف افتتاحي فيه نقص إلى موقف ختامي ينطوي على إشباع النقص :

نقص ←— إشباع النقص

وقد تسبق الموقف الافتتاحي مقدمة وتتبع الموقف الختامي خاتمة ، وهذا ما يتضح في قصة أيوب في سورة الأنبياء :

مقدمة = وأيوب إذ نادى ربه .
نقص = أني مسني الضر وأنت أرحم الرحمين .
إشباع النقص = فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم .
خاتمة = رحمة من عندنا وذكرى للعابدين .

فالقصة — إذن — مكتملة البنية القصصية في تسلسلها . وقد نتساءل أين تأتي مواضع الغموض أو الحذف التي تستدعي الإشباع ؟ إننا إذا بحثنا عن حذف نحوي لا نجده ، إذ إن الجمل مكتملة البنية النحوية ، غير أننا نستطيع أن نوسع مفهوم الحذف فننقله من المستوى الخاص بالوحدات اللغوية — أي حذف مكونات الجملة من فاعل ، ومفعول به ، وصفة أو موصوف ، أو موصول ، أو بدل إلى غير ذلك — إلى مستوى الوحدات القصصية ، أي إلى حذف جمل بأكملها ؛ وهو ما لحظه علماء أصول التفسير فيما يتعلق بالقصص القرآني . وقد أفرد الزركشي فى البرهان فصلا عن باب الحذف وتناول فيه المواضع التي تحذف فيها جملة بأكملها أو أكثر من جملة ، ومعظم هذه المواضع تقع في القصة ، فأمثلته جميعها مأخوذة من سورة يوسف ، وسورة النمل (في القلب من قصة سليمان) ، ومن سورة مريم ، يقول :

« وقوله (يا يحيى خذ الكتاب بقوة وآتيناه الحكم صبيا) حذف يطول تقديره : فلما ولد يحيى ونشأ وترعرع قلنا (يا يحيى خذ الكتاب بقوة) .[٣٥]

وما يشير إليه الزركشي حذفاً قصصياً من نوع معين هو **الحذف السردي** (يقابل على المستوى اللغوي الحذف النسقي) ، وهو ينطوي على إسقاط بعض الأحداث دون البعض فى التسلسل الزمني للقصة . وهذا النوع من الحذف يمثل العمود الفقري للقصة ، فيعطيها طبيعتها الخاصة ، فلا يمكن بأى حال من الأحوال — وفي أي قصة مهما دق محورها الزمني — ذكر جميع الأحداث التى يقوم بها الشخوص . وقد يكون الحذف أهم من الذكر ، وقد يكون من باب الإهمال فحسب ، وقد يكون لإخفاء بعض الأحداث وإغماضها بحيث تصبح أكثر فاعلية .

وهناك نوع آخر من الحذف القصصي أشار إليه الزركشي لا يقل أهمية عن الأول هو **الحذف السببي** . يقول الزركشي إن هناك قسما من الحذف يتعلق بحذف الجملة

حينما تكون الجملة مسببة عن المذكور ، أو هي سبب له ، ويضرب مثالا للنوع الثاني بالآية (فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً) ، « فالفاء أنما تدخل على شيء مسبب عن شيء ، ولا مسبب إلا له سبب ، فإذا وجد المسبّب ــ ولاسبب له ظاهرا ــ أوجب أن يقدر ضرورة [٣٦] ، فيقدر (فضربه فانفجر) » .[٣٧] إن السببية أو العلية تحتل مكاناً مهما في تفسير القصص . وهذا المنحنى نحو التفسير العلّي قد شغل حيزاً كبيراً جداً في هذا التفسير كما سنرى تفصيلاً ، ويؤكد الزركشي ضرورة تقدير سبب لكل مسبب ، ويوجب ذكره . وربما يدخل هذا الشغل الشاغل ضمن التفكير حول العلل النحوية والكلامية والفقهية التي شغلت العلماء الذين عملوا في هذه المجالات . وقد أفسد البحث عن العلية تفسيرات القص القرآني ؛ إذ إن الغرض من القصص القرآني هو الاعتبار ؛ وفي بيان الأعتبار تدل الاشياء بنفسها ، ولا تدلّ من خلال استقراء للعلل والأسباب .

ومن أقسام الحذف القصصي ، التي لم يشر إليها الزركشي ، حذف الزمان والمكان ، أو لنقل عدم تحديد الزمان والمكان ، إذ إن هذين العنصرين يوجدان بطريقة ضمنية في البنية القصصية من حيث وجودها الأنطولوجي : فالفعل لا يقع سوى في الزمان والمكان ؛ غير أن إبهام هذين العنصرين له دلالة خاصة في القصص القرآني ، فهذا القصص يحوّل الشخصيات إلى رموز تصلح لكل زمان والمكان .

وهناك أقسام أخرى من الحذف القصصي حاول المفسرون فيها أن يستدعوا العناصر المحذوفة ؛ منها : حذف الشخصيات (يقابله حذف الفاعل والمفعول به في التركيب النحوي) ، أو حذف بعض مقومات هذه الشخصيات (في التركيب النحوي حذف الموصول ، أو الصفه ، أو الحال) . وهذا الحذف يكثر في القصص الاعتباري فيُكتفى بصفة واحدة هي التي تصبح المؤشر على الشخصية : فسليمان دائماً حكيم ، وأيوب صابر ، ويوسف جميل .

وعمل المفسرون جاهدين على ملء جميع هذه الفراغات المتروكة في النص ، فبلغوا في هذا حد الإشباع ، بل التخمة ، فأثقلوا كل جزئية من جزئيات النص بركام من التأويلات تتنافى مع روح النص وحكمته وطبيعته ، فاختفى النص تحت هذا الركام ، وفقد رونقه وإيحاءه وإشاراته : فقتل الإشباعُ الدلالة .

١ ــ الإشباع التوليدي

إذا التفتنا الآن إلى تفسير الطبري لقصة أيوب في القرآن نجد أنه قد تعرض لها بشيء من الإسهاب في سورة الأنبياء عندما وردت للمرة الأولى (خمس عشرة صفحة) ؛ على حين أوجز التناول (ثلاث صفحات) في المرة الثانية عند ورودها

في سوره ص ؛ والسبب في ذلك أنه دمج صيغتي القصة في نسيج واحد ، وتعامل مع الصيغتين على أنهما قصة واحدة ، فاستنفد معظم التفسير في الموضع الأول ، وأدخل فيه تفسيرات تخص بعض الآيات التي جاءت في سوره ص ؛ فجاء التفسير في سورة ص فيه من التكرار أكثر مما جاء في سورة الأنبياء ، وكذلك جاء فيه قليل من الإضافات حول بعض الملاحظات اللغوية ، وبعض الأقوال حول آية (خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) .

والطبري — إذن — يتعامل مع قصة أيوب في القرآن على أنها قصة واحدة دون التفات إلى جوانب نظمية ، أو تدرجية . ولذلك يقدم تفسيراً مفصلا للقصة كلها . كيف يفعل الطبري هذا ؟ وما هي خطواته ؟

يسلك الطبري في هذا المضمار مسلكه التقليدي بأن يقدم الأقوال المختلفة التي قيلت حول عنصر من عناصر النص القرآني — سواء كان لفظاً مفرداً أو جملة أو آية . ونحن هنا بصدد قصة ، ولذلك فإنه يورد القصص التي وردت في تفسير القصة القرآنية ؛ أي يفسّر القص بالقص . والحقيقة أنه لا يفسّر ، ولكنه يحلّ قصة محل قصة ؛ أي يترك النص القرآني ويسير في درب مختلف يقترب في بعض المواضع من القرآن (في مجمله) ، وفي بعض المواضع يبتعد عنه ؛ ولا تأتي الآيات القرآنية سوى في نهاية القصة الطبرية كنهاية لها وتتويجاً .

لن نلتفت في تحليلنا لتفسير الطبري إلى جميع الأقوال الواردة فيه من ملاحظات صرفية أو نحوية أو شواهد شعرية أو أحاديث لغوية برغم أهميتها ، لأننا نركز في الأساس على القصص ؛ ولذلك نقدم النصوص ذات الطبيعة القصصية ، وهي التي تطغى على غيرها في هذا الموضع .

وأورد الطبري خمس صيغ مختلفة لقصة أيوب ، وهي تأتي بأسانيدها كما يلي :

الصيغة الأولى (من ص ٣٧ إلى ص ٤٥) : حدثني محمد بن سهل بن عسكر البخاري قال / ثنا اسمعيل بن عبد الكريم بن هشام قال / ثني عبد الصمد بن معقل قال سمعت وهب بن منبه يقول : ...

الصيغة الثانية (آخر ص ٤٥ إلى أول ص ٤٧) : حدثنا ابن حميد قال / ثنا مسلمة قال / ثني محمد بن إسحاق عمن لا يتهم عن وهب بن منبه اليماني وغيره من أهل الكتب الأولى أنه كان من حديث أيوب ...

الصيغة الثالثة (ص ٤٧ إلى بداية ص ٤٩) حدثنا ابن حميد قال / ثنا

مسلمة قال فحدثني محمد بن إسحاق قال وكان وهب بن منبه يقول : ...

الصيغة الرابعة (ص ٤٩ إلى ص ٥١) حدثنا القاسم قال / ثنا الحسين قال / ثنا مخلد بن حسين عن هشام عن الحسن وحجاج عن مبارك عن الحسن زاد أحدهما على الآخر قال : ...

الصيغة الخامسة (ص ٥١) حدثنا القاسم قال / ثنا الحسين قال / ثني حجاج عن مبارك عن الحسن عن مخلد بن هشام عن الحسن دخل حديث أحدهما في الآخر قالا : ...

جامع البيان ١٧ / ٣٧ ـــ ٥١

نجد في هذه الصيغ الإسنادية مجموعتين من النصوص : الصيغ الثلاث الأولى عن وهب بن منبه (« من أهل الكتب الأولى ») ، والأخيرتان عن الحسن . وإذا حاولنا أن نصنف المجموعتين نجد أن بينهما تداخلا كبيراً : فالصيغتان الرابعة والخامسة معتمدتان على الثلاث الأوائل ، مع بعض الاختصار وبعض الإضافات . ولكن الذي يهمنا هي الصيغ الثلاث الأوائل لأنها الأصل ، وهي معتمدة على العهد القديم ، ويعدها علماء أصول التفسير من الإسرائيليات ، ومن ثم يتعامل معها العلماء المحافظون بكثير من الحيطة . يقول ابن كثير :

وقد روي عن وهب بن منبه وغيره من علماء بني اسرائيل في قصة أيوب خبر طويل في كيفية ذهاب ماله وولده ، وفي بلائه في جسده . والله أعلم بصحته[٣٨] .

ومن المعروف أن وهب بن منبه من أهم مصادر الطبري وأشهرهم فيما يخص أمور الغيب والسماء وتاريخ ما قبل الإسلام ، بما في ذلك العصور الموغلة في القدم الخاصة بالتأريخ للرسل والأنبياء . ولا يهمنا هنا تتبع أسانيد الطبري وتوثيق مصدر هذه القصة من الناحية التاريخية ؛ وهو الأمر الذي يصعب التوصل إليه ؛ إذ إن الروايات المنسوبة إلى وهب بن منبه قد دخلها كثير من الإضافات والتحريفات في أثناء تواترها[٣٩] . غير أن الذي يبدو واضحا من قراءة نص الطبري أن القصة التي وردت مسندة إلى وهب بن منبه تعتمد اعتماداً أساسياً على سفر أيوب في العهد القديم ، بل تنقل منه نقلا شبه حرفي ؛ ولكنها تختلف عنه اختلافاً جذرياً من حيث الفلسفة والمحتوى الديني . فمَن وضع هذه القصة يلم إلماماً دقيقاً بالنص التوراتي ولكنه متشبع بالروح الإسلامية وبالنص القرآني ؛ يرفع لواء الإسلام وينادي بقيمه ، ثم أنه ـــ في الوقت ذاته ـــ يضع القصة في إطار الفكر السلطوي السائد ، وهو ما سنوضحه في

مقارنة نصية تضع نص الطبري في موازاة النص التوراتي . وهذه الظاهرة ـــ ظاهرة تحويل النصوص من ثقافة إلى ثقافة أخرى ـــ هي من صيغ إعادة بناء النصوص لإدخالها في إطار البنية الثقافية السائدة ، فلم يكن من الممكن أن تقدم شخصية أيوب كما هي على نحو ما جاءت في العهد القديم .

يحتل سفر أيوب ـــ كما ذكرنا من قبل ـــ مكانة رفيعة في الآداب العالمية من حيث قيمته الأدبية والأسطورية ، وقد حظي بعناية الدارسين من الوجهة الدينية . ويتفق شرّاح السفر على أنه من وضع شاعر مجهول الهوية ألفه في القرن الخامس قبل الميلاد ، غير أن هذا الشاعر استوحى قصة موغلة في القدم ـــ يرجعها الشراح إلى القرن العشرين ق . م . ـــ واستخدمها إطاراً لعمله الشعري . وهذه القصة تدور حول رجل اسمه أيوب ، عانى من ابتلائه بأنواع من المصائب والكوارث ، غير أنه صبر عليها حتى أعاده الله إلى ما كان فيه من نعم إبان حالته الأولى . وقد افتتح الشاعر عمله بالجزء الأول من القصة واحتفظ بصيغتها النثرية ، ثم بدأ في نظم حوار شعري طويل يدور بين أيوب وأصحابه الثلاثة : إليفاز التيماني ، وصوفر النعماتي ، وبلدد الشوحي . ثم يأتي مونولوج طويل على لسان فتى حديث السن يحمل اسم إليهو بن برخئيل اليوزي من عشيرة رام ، وينتهي الجزء الشعري من السفر بمشهد يتجلى الله فيه لأيوب في العاصفة حيث يدور حوار بين الله وأيوب . ثم ينتهي النص بالعودة إلى القصة الشعبية النثرية التي يختتم بها الشاعر عمله .

لا يخلو سفر أيوب من عدد من المشكلات النصية ؛ فقد قام الشراح ببحث أركيولوجي في محاولة تعرف الطبقات الزمنية للنصوص التي يحتويها السفر . فبالإضافة إلى القصة الإطار ، توجد أجزاء من النص يرى الشراح أنها تتنافى مع أسلوب الشاعر وفلسفته . ومن هذه الأجزاء مونولوج إليهو الذي يصطبغ بنبرة وعظية تعليمية صارمة يستخدمها إليهو في نقد كل من أيوب وأصحابه الثلاثة معا ؛ وهذه النبرة تتعارض مع الفلسفة التي يقدمها الشاعر في الجزء السابق ؛ وهي فلسفة سجالية ، تطرح أسئلة جوهرية بالنسبة لوجود الأنسان ومغزى حياته . ويختلف مونولوج إليهو عن صلب السفر من حيث الصور والتشبيهات والإيقاع الشعري ، وهذا ما دفع الشراح إلى الاعتقاد بأن هذا المونولوج من وضع نساخ متأخرين فعلوا هذا للتخفيف من حدة ما في السفر من تمرد ورفض وثورة . وقد حار الشراح أمام بعض الظواهر المتناقضة في السفر ـــ وبخاصة في الجزء الثالث من الحوار بين أيوب وأصحابه الثلاثة ـــ وعزوا هذا التناقض إلى أعادة ترتيب الأبيات في صلب السفر ، أي إدخال بعض أقوال الأصحاب في سياق خطاب أيوب ، وهذا أيضا لتخفيف وطأة ذلك الخطاب الذي وجدوا فيه كثيراً من التعنت والعناد والعجرفة . وإذا دلت هذه التحويرات على شيء

فإنها تدل على أن النصوص يعاد بناؤها دائماً على النحو الذي يسمح بدخولها في إطار الثقافة السائدة ؛ وهذا ما حدث فيما يتعلق بسفر أيوب في الثقافة اليهودية ، وما حدث كذلك في عملية إدخاله في إطار الثقافة الإسلامية . فقد كانت شخصية أيوب — وما زالت — كما بدت في السفر شخصية مقلقة ، تمثل تمرد الإنسان على ابتلاء غير مستحق (وقد ربطه الرومانسيون بشخصية بروميثيوس) و رفضه للظلم والألم والعذاب الذي يلم بالبشر ، وبخاصة الضعفاء والفقراء والمحرومين منهم . ومن ثم لم يكن من الممكن أن يستوعب نص الطبري مثل هذه الشخصية . ويُرجع جواد على الاختلافات بين النصوص المسندة إلى وهب ابن منبه والتوراة إلى أخطاء وقع فيها وهب[٤٠] ؛ وقد يكون هذا صحيحاً في بعض الأمور التي يذكرها جواد على مثل جدول الأنساب ، أما فيما يتعلق بالنصوص التي بين أيدينا فإن الاختلافات التي فيها إنما ترجع إلى تباين أساسي في الرؤية الشاملة ، أي أنها تمس جوهر دلالة النص ذاته ؛ فقد عملت آلية التوليد على تحويل النص من نص يهودي — يطرح قضية الجزاء والعقاب : هل يجني البشر ثمار أعمالهم في الدنيا أم في الآخرة ؟ وقضية العدل الإلهي — نقول إن آلية التوليد قد عملت على تحويل النص من نص يهودي إلى نص إسلامي . نعم ، إنه نص ينتمي في أصله إلى الثقافة الشعبية ، ويخاطب الخيال الشعبي ولكنه في جوهره نص إسلامي ، ومن ثم كان لابد أن يتناغم مع رؤية القرآن لأيوب ؛ ولذلك تركز النص حول محور الصبر وابتعد عن محور الثورة على الرب .

ولكي تتضح آلية التحويل هذه سنضع نص الطبري في موازاة النص التوراتي لنتلمس مواضع الاختلاف ومواضع التشابه ، مواضع الحذف ومواضع الذكر . ومن الأشياء اللافتة للنظر أن نص الطبري (ونحن نفضل هذه التسمية إذ يبدو لنا أن هذه القصة من الجائز أن يكون قد دخلها بعض التحويرات على مرّ العصور ، وأن الطبري ، وهو الراوية الأخير لهذا النص ، هو حامل هذا النص وصاحبه ، كما هو الحال بالنسبة للنصوص الشعبية بعامة) نقول إن نص الطبري يتبع البنية الهيكلية الكبرى لسفر أيوب ؛ التي تأتي كما يلي :

قصة الطبري	سفر أيوب
— افتتاحية .	— افتتاحية .
— قصة ابتلاء أيوب (١—٢)* .	— قصة ابتلاء أيوب(١—٢) .
— الحوار بين أيوب وأصحابه الثلاثة .	— الحوار بين أيوب وأصحابه الثلاثة** .

* الارقام التي تلي الأسماء بين أقواس في سفر أيوب هي أرقام الإصحاحات في العهد القديم وقد

أيوب : مونولوج(٣) .		أيوب : مونولوج(٣) .
إليفر اليماني (٤ـ٥) .	الدورة	إليفاز التيماني (٤ـ٥) .
أيوب (٦) .		أيوب (٦ـ٧) .
بلدد (٨) .	الأولى	بلدد الشوحي (٨) .
أيوب (٩) .		أيوب (٩ ـ ١٠) .
		صوفر النعماتي (١١) .
		أيوب (١٢ـ١٣ـ١٤) .
إليفر (٢٢) .		إليفاز (١٥) .
	الدورة	أيوب (١٦ـ١٧) .
أيوب (٢٩) .		بلدد (١٨) .
		أيوب (١٩) .
إليفر .	الثانية	صوفر (٢٠) .
أيوب (١٣) .		أيوب (٢١) .
ظافر .	الدورة	إليفاز (٢٢) .
أيوب .		أيوب (٢٤ـ٢٧) .
بلدد (١٨) .	الثالثة	بلدد (٢٥) .
أيوب .		أيوب (٢٦ ـ ٣١) .
(ناقص في هذه الصيغة وذكر في الصيغة الثالثة) .		مونولوج إليهو بن برخئيل اليوزي من عشيرة رام (٣٢ـ٣٧) .

أدرجنا ، أمام نص الطبري ، أرقام الإصحاحات التي أظهرت الدراسة النصية اقتباسه لها .

** أسماء الأصحاب كما جاءت عند الطبري وفي العهد القديم :

الطبري	العهد القديم
إليفر	إليفاز التيماني (من قبيلة تيمان)
ظافر	صوفر النعماتي (لم يعرف مصدر هذه النسبة)
بلدد	بلدد الشوحي (من قبيلة شوحة وهي بطن من بطون قبيلة مديان) .

ـــ الحوار بين أيوب والرب	
الله (٣٨ـــ٤٠) .	الرب (من٣٨ـــ٤٠ : ١ـــ٢) .
أيوب (٤٢) .	أيوب (٤٠:٣ـــ٥) .
الله (٤٢) .	الرب (٤٠ : ٦ـــ٤١) .
	أيوب (٤٢:١ـــ٧) .
	الرب (٤٢:٧ـــ٩) .
ـــ الخاتمة	ـــ الخاتمة
الآيات القرآنية من سورة ص (هذا مغتسل بارد وشراب) .	خاتمة القصة النثرية إعادة النعم إلى أيوب .

وإذا كان هناك شبه تطابق بين الهيكل العام للنصين فثمة اختلاف كبير بين حجمهما ؛ فقد أورد الطبري القصة في حوالي خُمس مساحة النص التوراتي . كما أن الإنشاء العام للنصين فيه تغيير في نسبة الأجزاء بعضها إلى البعض الآخر ، فعلى حين تحتل القصة النثرية ١٠٪ من النص التوراتي (ثلاث صفحات من خمس و ثلاثين صفحة)[٤١] ، يتوسع الطبري في هذه المقدمة ، التي تشغل ثلث نصه . وهناك ـــ فضلاً عن ذلك ـــ اختلافات كثيرة في حجم الحوار ، وفي نسبته إلى الشخصيات المتحاورة ، وسوف نتعرض لذلك بالتفصيل بعد تقديم تحليل للمقدمة الافتتاحية في كل من سفر أيوب وقصة الطبري .

تنتمي القصة الإطار في سفر أيوب إلى تراث موغل في القدم يؤرخ له الشراح ـــ كما أسلفنا ـــ بالقرن العشرين قبل الميلاد ، وهي جزء من التراث الشعبي لمنطقة الشرق الأدنى . وتدور هذه القصة حول رجل يدعى أيوب يسكن أرض عوص (واختلف الشراح حول موقع هذه الأرض ، ويقولون إنها قد تكون جزءاً من الشام) . ومحور القصة هو ابتلاء هذا الرجل من قبل الله ، ورفع هذا البلاء عنه في النهاية ، وإعادة نعمته إليه . وتتميز هذه القصة في العهد القديم بجميع مقومات القصص الشعبي ، من إيقاع يعتمد على تكرار العناصر القصصية ، وتبسيط في وصف الشخصيات ، واستخدام رمزي متواز للأعداد . غير أن الطبري يحول هذه القصة الهيكلية إلى قصة مشبعة التفصيلات . ونورد فيما يلي الإضافات التي استجدت على القصة عند الطبري :

المشهد الافتتاحي يتحول من الأرض في العهد القديم إلى السماء ، ويصف الطبري المجتمع السماوي في بنيته الهرمية : « يحيط بالعرش الملائكة ، جبريل ثم ميكائيل ثم

الملائكة المقربون » ، ثم ينتقل إلى إقصاء إبليس من السماء : « فكان إقصاؤه على ثلاث مراحل ، كان إبليس في البداية لا يحجب من السماوات السبع ، ومن هنالك وصل إلى آدم ، ثم عندما رفع عيسى حجب من أربع ، فلما بعث الله محمداً ــ صلعم ــ حجب عن الثلاث الباقية » [جامع البيان ٣٥/١٧] .

إن هذا الاختلاف في البداية يحول مدخل القصة من إطار دنيوي واقعي (وصف أيوب وأحواله وولده وحياته) إلى اطار سماوي غيبي ، سيكون محوراً من محاور قصة الطبري . فإذا انتقلنا من المدخل إلى صلب القصة نفسها نجد أنها تتحول من بنية ثنائية إلى بنية ثلاثية ، وهي البنية التي تميز القصص الشعبي تمييزاً قاطعاً . فالقصة في العهد القديم تأتي على الوجه التالي :

١ ــ المشهد الافتتاحي (وصف سعادة أيوب وتقواه) .
٢ ــ حوار بين الرب والشيطان .
٣ ــ ابتلاء أيوب في ماله وولده .
٤ ــ حوار بين الرب والشيطان .
٥ ــ ابتلاء أيوب في جسده .

أما في نص الطبري فتأتي القصة على الوحه التالي :
مقدمة الطبري : كان بدء أمر أيوب الصديق أنه كان صابراً نعم العبد .

١ ــ مشهد في السماء : وصف المجتمع السماوي .
حوار بين الله وإبليس ، والسماح لإبليس بابتلاء أيوب في ماله .
٢ ــ إبليس يتسلط على مال أيوب في ثلاث دورات متوازية :
الدورة الأولى : القضاء على الإبل .
الدورة الثانية : القضاء على الغنم .
الدورة الثالثة : القضاء على الفدادين والحرث .
٣ ــ مشهد في السماء : يسمح فيه الله لإبليس أن يبتلي أيوب في ولده .
٤ ــ إبليس يقضي على أولاد أيوب .
٥ ــ مشهد في السماء : يسمح فيه الله لإبليس بابتلاء أيوب في جسده .
٦ ــ إبليس ينفخ في أيوب نفخة في منخره يشتعل منها جسده .

يؤكد تحويل النص من بنية ثنائية إلى بنية ثلاثية طبيعته الشعبية وكذلك يؤكدها وصف الأحداث الحسي ، بالإضافة إلى تأكيد التكرار والتزيد فيه ، ولذلك يأتي وصف التمثيل بأولاد أيوب مفصلا تفصيلاً مبالغاً فيه :

لو رأيت كيف قُتلوا فكانوا منكسين على رؤوسهم ، تسيل دماؤهم
ودماغهم من أنوفهم وأجوافهم ويقطر من أشفارهم ...
لو رأيت كيف عفنت بطونهم فتناثرت أمعاؤهم ...
لو رأيت كيف قذفوا بالخشب والجندل يشدخ دماغهم ...
لو رأيت العظام متهشمة في الأجواف ...
لو رأيت الوجوه مشدوخة ....
لو رأيت الجدر تناطح عليهم ....
لو رأيت ما رأيت لفظع قلبك ...

جامع البيان ١٧/٤٠

إن وظيفة هذا النص مزدوجة : فمن جانب يحاول الشيطان التأثير على أيوب لكي يوقع به ، ومن جانب آخر يحاول راوي القصة أن يؤثر في جمهوره ، وأن يستعطفه . وفي هذا الإيقاع مايشبه المراثي القديمة التي تقوم على الولولة ، وتكرار صيغ النواح .

ومن آليات الإشباع التي تتصح في هذه القصة التأكيد على العلّية التي تظهر في تفصيل الوسائل التي لجأ إليها الشيطان في القضاء على مال أيوب وولده والطريقة التي أصابه بها في جسده . وتظهر المبالغة في الفقرة الأخيرة من القصة حيث يقول الطبري مضيفاً كثيراً من التفصيلات الحسية الدرامية المتخيّلة إلى نص العهد القديم ؛ كما تظهر المقارنة النصية :

قصة الطبري

فانقض [كذا] عدو الله جواداً ، فوجد أيوب ساجداً ، فعجل قبل أن يرفع رأسه ، فأتاه في موضع وجهه ، فنفخ في منخره نفخة ، إشتعل منها جسده ، فترهل ونبتت ثواليل مثل آليات الغنم ، ووقعت له حكة لا يملكها ، فحك بأظافره حتى سقطت كلها ، ثم حك بالعظام ، وحك بالحجارة الخشنة وبقطع المسوح الخشنة ، فلم يزل يحكه حتى نفذ لحمه وتقطع .

جامع البيان ١٧/٤٠

سفر أيوب

فخرج الشيطان من حضرة الرب ، وضرب أيوب بقرح رديء من باطن قدمه إلى هامته ، فأخذ شقفة ليحتك بها وهو جالس في وسط الرماد . [٢:٧ــ٨]

تعمل آلية الإشباع التحويلي في هذا النص كما نلاحظ من خلال ذكر كثير من التفصيلات غير الموجودة في النص التوراتي : كيف حضر الشيطان ؟ من أين حضر ؟ كيف وجد أيوب ؟ كيف مسّه بالحكة ؟ وتنتهي الفقرة بحركة ثلاثية تصاعدية في عملية الحك : بالأظافر — بالعظام — بالحجارة الخشنة .

تنتهي الافتتاحية الطبرية بذكر زوجة أيوب . وقد جاءت في السفر فى صورة مناقضة تماما لصورتها فى تفسير الطبري ، إذ تحرض الزوجة فى السفر زوجها أيوب على الثورة على الرب ، وتقول له « سُبّ الله ومُت » . غير أن الطبري يعكس الصورة تماماً ويقدمها في صورة المحبة الصابرة على البلاء ؛ فتقوم على خدمته ومؤازرته . وقد احتلت زوجة أيوب مكانة مهمة في التفاسير الإسلامية . وربما تكون هذه الشخصية التي تنتمي إلى القصة القديمة ، ولعبت فيها دوراً مهما ، قد عاشت طوال هذه القرون في التراث الشعبي العربي ، ثم ظهرت من جديد في التفاسير الإسلامية . وقد كان بعض شرّاح سفر أيوب يتساءلون حول غموض الإشارة العابرة للزوجة في السفر ، وكان حدسهم أن لابد أن يكون لهذه الشخصية دور أهم وأخطر من مجرد التحريض ؛ فقد ابتليت مثلما ابتلي زوجها بفقدان المال والبنين ؛ ولذلك أضاف مترجمو السفر إلى اليونانية فقرة في وصف محنة الزوجة نجد فيها بعض عناصر الصيغة الإسلامية . تقول في هذه الفقرة :

إلى متى تصبر وأنت تقول : ها أنذا أثابر حينا منتظراً الخلاص ؟ لقد أختفت ذكراك من على وجه الأرض ، واختفى كذلك البنون والبنات ؛ أفلاذ كبدي ومهجتي ، الذين طالما عانيت من أجلهم . أما أنت فملقى على عفن الدود ؛ مطروح في العراء . أما أنا فأصبحت أهيم على وجهي أخدم ، متنقلة من مكان إلى مكان ، من بيت إلى بيت ، منتظرة غروب الشمس لأستريح من كدي ومن الآلام التي تلاحقني(٤٢) .

ولكن برغم التحويل الذي أدخله الطبري على صورة زوجة أيوب في الصيغة الأولى — في تفسيره — فإنها لم تظهر بهذه الصورة في أي من الصيغ الأخرى التي أوردها ، وإن كان قد أفرد لها جزءاً مهما في الصيغة الرابعة ؛ تلك التي تأتي بإسناد مختلف عن إسناد وهب بن منبه . ولن ندخل في تحليل هذه الصيغة ، ولكن سنتابع أوجه التشابه والاختلاف بين سفر أيوب والصيغة الأولى التي نحن بصدد تقديمها .

يقوم التحويل الذي يطرأ على نص الطبري على محورين مختلفين . الأول هو محور التعمية والإخفاء والحذف ؛ والثاني هو محور « الأسلمة » ، أي صبغ النص بصبغة إسلامية . لقد كان منشيء هذا النص عارفاً بالسفر القديم ، وكان كذلك حافظاً للقرآن .

وهذا ما جعل من غير اليسير فصل النصين الواحد عن الآخر ، فإذا تتبعناهما ، نصيا ، نجد تطابقاً في هيكلهما العام ، ولكن مع كثير من الاختصار ، كما يبدو هذا من مقارنة النصين من حيث الحجم . ويتم الاختصار بحذف أجزاء معينة تتضح لنا منذ البداية ، فبالرغم من تقارب النصين في مونولوج أيوب الأول يظهر إعمال الحذف واضحاً بعد ذلك :

الطبري	سفر أيوب
ياليتني كنت حيضة ألقتني أمي .	ليته هلك اليوم الذي ولدت فيه والليل الذي قال : قد حبل برجل [٣:٤] .
ياليتني مت في بطنها !	لم لم أمت فى الرحم [٣:١١] لأنى قد كنت الآن مضطجعاً ساكناً حينئذ كنت نمت مستريحاً [٣:١٤] .
لو كنت أمتني فألحقتني بآبائي فالموت كان أجمل لي . فأسوة بالسلاطين ... وأسوة لي بالملوك الذين كنزوا الكنوز وطمروا المطامير ، وأسوة بالجبارين الذين بنوا المدائن والحصون .	مع الملوك ، ومشيري الارض الذين بنوا أهراماً لأنفسهم ، أو مع رؤساء لهم ذهب ، المالئين بيوتهم فضة . [٣:١٥ــ١٦] .

جامع البيان ١٧/٤٠ــ٤١

إذا ما قارنا بين النصين نجد أن نص الطبري قد أغفل جميع الأشعار التي يلعن فيها أيوب الكون والوجود بلهجة مريرة قاسية ، بالإضافة إلى الأشعار التي يصف فيها المعذبين في الأرض ، الذين يسوي الموت بينهم وبين الملوك والرؤساء : « السقط المطمور » (ويظهر التحويل على مستوي المفردات من « السقط المطمور » إلى « طمروا المطامير ») . فالموت يسوي بين « مشيري الأرض » و« المتعبين » ؛ بين « الملوك » و« العبيد » بين « الرؤساء » و « الأسري » . ويتكشف من هذه الأشعار التي يصف فيها أيوب الفروق التي تميز البشر في الحياة الدنيا محور من المحاور الأساسية في محاورة أيوب لأصحابه ؛ تلك المحاورة التي طُمِسَت تماماً في نص الطبري . وهذا المحور هو شقاء الأبرياء المساكين والفقراء الأخيار ، ونعيم الأقوياء الأغنياء الأشرار .

يسير نص الطبري في موازاة نص السفر في قول إليفر/إليفاز الأول :

الطبري	سفر أيوب
إليفر اليماني : فإنما يحصد امرؤ مازرع ويجزى بما عمل	إليفاز التيماني : كما قد رأيت أن الحارثين إثما والزارعين شقوة يحصدونها . [٩:٤]
أشهد على الله ، الذي لا تقدر عظمته ولا يحصى عدد نعمه .	لكن كنت أطلب إلى الله ، وعلى الله أجعل أمري الفاعل عظائم لا تفحص وعجائب لاتعد . [٩/٨:٥]
الذي ينزل الماء من السماء فيحيي به الميت ، ويرفع به الخافض ويقوي به الضعيف .	المنزل مطراً على وجه الأرض والمرسل المياه على البراري ، الجاعل المتواضعين في العلى فيرتفع المحزونون إلى أمن [١٠:٥] .
الذي تضل حكمة الحكماء عند حكمته وعلم العلماء عند علمه ؛ حتى تراهم من العي يموجون ...	المُبطل أفكار المحتالين فلا تُجري أيديهم قَصْدا ، الآخذ الحكماء بحيلتهم فتتهور مشورة الماكرين . [١٣/١٢:٥]
هو الذي يكسر ويجبر ، ويجرح ويداوي . **جامع البيان ٤١/١٧**	لأنه هو يجرح ويعصب ؛ يسحق ويداه تشفيان . [١٨:٥]

ويتضح من وضع النصين في موازاة مباشرة أنهما يسيران جنباً إلى جنب مع كثير من الاختصار في نص الطبري ؛ ولا يحتوي قول إليفاز في العهد القديم على ما يناقض ما جاء في الطبري ، غير أن منطقه الأساسي يغيب عن نص الطبري .

فالأصحاب الثلاثة في سفر ايوب يمثلون وجهة النظر الأخلاقية التي كانت سائدة في التراث اليهودي والتي كان سفر أيوب يناهضها ، وهذه النظرة كانت تعتقد أن الثواب والعقاب دنيويان ؛ أي أن الأخيار ينعمون في الحياة الدنيا ، على حين يشقى الأشرار ، ومن ثم يلاحق الأصحاب الثلاثة أيوب باتهاماتهم الشرسة إذ إنه لابد — طبقا لاقتناعاتهم — أن يكون قد ارتكب إثماً عظيماً حتى يبتليه الله بمثل هذا البلاء . ولذلك تأتي إجابة أيوب مشحونة بالمرارة والثورة على اتهامهم هذا إذ هو يعلم أنه بريء من تهم أصحابه وأنه لا يستحق هذا البلاء .

وإذا كانت إجابة أيوب ، عند الطبري ، تشبه إجابته في السفر في البداية ، مع شيء من تخفيف حدة النبرة ، فإن الخطاب يتحول تحولاً عكسياً في النهاية من الشكوي من الله إلى الشكوي إلى الله .

الطبري	سفر أيوب
أيوب : لذلك سكت ، فعضضت على لساني ؛ لأني علمت أن عقوبته غيرت نور وجهي ، لا قوة لي إلا ما حمل علي .	أيوب : من أجل ذلك لغا كلامي . [٤:٦] أن يرضي الله بأن يسحقني ، ويطلق يده فيقطعني . [٨:٦ — ٩] ما هي قوتي حتى أنتظر ؟ وما هي نهايتي حتى أصبر نفسي ؟ [١١:٦]
لو كانت عظامي من حديد ، وجسدي من نحاس ، وقلبي من حجارة ، لم أطق هذا الأمر ولو قلت لكم تصدقوا عني بأموالكم لعل الله يخلصني ، أو قرّبوا عني قرباناً لعل الله يتقبله منّي ويرضى عني !	هل قوتي قوة الحجارة ؟ هل لحمي نحاس ألا إنه ليست فيّ معونتي ، والمساعدة مطرودة عني [١٢:٦—١٣] هل قلت أعطوني شيئاً من مالكم أو ارشوا من أجلي ؟ أو نجوني من يد الخصم أو من يد العتاة افدوني ؟ [٢٢:٦—٢٣]
إذا استيقظت تمنيت النوم رجاءً أن استريح فإذا نمت كادت تجود نفسي ... **جامع البيان ٤١/١٧**	إذا اضطجعت أقول متى أقوم ؟ الليل يطول وأشبع قلقاً حتى الصبح . [٤:٧] لبس لحمي الدود مع مدر التراب . جلدي كرش وساخ . [٥:٧]

يبتعد نص الطبري في هذا الموضع عن الإصحاح السابع ، الذي يتعالى منه صياح أيوب وشكواه من الله ، فيسترسل نص الطبري في الشكوى والتضرع على حين يحتد أيوب السفر فيقول ، مخاطباً الرب :

أبحر أم تنين حتى جُعلت عليّ حارساً ؟ [١٢:٧]
ما هو الإنسان حتى تعتبره وحتى تضع عليه قلبك ، وتتعهده كل صباح ، وكل لحظة تمتحنه ؟ حتى متى لا تلتفت عني ولا ترخيني ريثما .

أبلع ريقي ؟ [٧:١٧—١٩] أأخطأت ؟ ماذا أفعل لك يا رقيب الناس ؟ ولماذا جعلتني عاثوراً لنفسك حتى أكون على نفسي حملاً ؟ [٧:٢٠]
كف عني لأن أيامي نفخة . [٧:١٦]

ومن الغريب أن نص الطبري يحمل إشارات تدل على أن ثمة عناصر محذوفة . فتبدأ إجابة بلدد باستنكار شديد لما يقوله أيوب ؛ ولكن هذا الاستنكار موجه إلى أيوب السفر وليس إلى أيوب الطبري ، إذ إن هذا الأخير لم يتفوه بما يستدعي الاستنكار !

الطبري

قال بلدد :
كيف يقوم لسانك بهذا القول
وكيف تفصح به . أتقول إن
العدل يجور ؟ أم تقول إن القوي
يضعف ؟

جامع البيان ١٧/٤١

سفر أيوب

فأجاب بلدد الشوحي :
إلى متى تقول هذا ، وتكون
أقوال فيك ريحا شديدة ؟ هل الله
يُعوّج القضاء أو القدير يعكس
الحق ؟ [٨:١—٣]

تسير إجابة بلدد قريبة عند الطبري من إجابته في السفر ، غير أننا نجد في إجابة أيوب التالية آلية الحذف والطمس والتحوير ذاتها ، فتبدأ قريبة ثم تبتعد في مسارها عن السفر ؛ فكلما ازداد أيوب السفر حدة وعنفاً ازداد أيوب الطبري حمداً وتسبيحاً بقدرة الله :

الطبري

قال أيوب :
إني أعلم أن هذا هو الحق لن
يفلج [كذا] العبد على ربه ،
ولا يطيق أن يخاصمه . فأي
كلام لي معه ؟ وإن كان إليّ
القوة . وهو الذي سمك السماء
فأقامها وحده . وهو الذي
يكشطها إذا شاء فتنطوي له .
وهو الذي سطح الأرض فدحاها
وحده ونصب فيها الجبال
الراسيات ، ثم هو الذي يزلزلها
من أصولها حتى تعود أسافلها

سفر أيوب

فأجاب أيوب وقال :
صحيح قد عَلمت أنه كذا .
فكيف يتبرر الإنسان عند الله .
إن شاء أن يحاجه لا يجيبه عنْ
واحد من ألف . هو حكيم
القلب وشديد القوة .. المزحزح
الجبال ولا تعلم . الذي يقلبها في
غضبه . [٩:١—٥]
المزعزع الأرض من مقرها
فتتزلزل أعمدتها . [٩:٦]
الآمر الشمس فلا تشرق ، ويختم
على النجوم . [٩:٧]

أعاليها .
فإن كان في الكلام ، فأي كلام
لي معه ؟ من خلق العرش العظيم
بكلمة واحدة فحشاه السماوات
والأرض وما فيهما من الخلق ،
فوسعه ، وهو في سعة واسعة .

جامع البيان ٤٢/١٧

الباسط السماوات والماشي على
أعالي البحر . [٨:٩]
صانع النعش والجبار والثريا
ومخادع الجنوب . [٩:٩]
فاعل عظائم لا تفحص وعجائب
لا تعد . [١٠:٩]
هوذا يمرّ عليّ ولا أراه ويجتاز
فلا أشعر به . [١١:٩]
إذا خطف فمن يرده ومن يقول
له ماذا تفعل . [١٢:٩]

تتضح من مقارنة النصين السخرية والمفارقة والمرارة التي تشع من أيوب التوراة ، والتسبيح والتمجيد والحمد الذي يتصاعد من أيوب الطبري الذي يستلهم الخطاب القرآني ، سواء كان ذلك في المفردات(٤٣) أو في التراكيب أو في الإيقاع .

وعندما يصل نص الطبري إلى هذه النقطة من النص التوراتي ، وهو البيت العاشر من الإصحاح التاسع ، نجد أن النص يتوقف توقفاً تاما ، وينتقل إلى إجابة الصديق . وتعمل آلية الحذف والطمس في هذا الموضع كما عملت في المواضع السابقة التي ذكرناها ؛ ولا غرابة في هذا إذ إن الشراح يعدون هذا الجزء الأخير من الإصحاح التاسع والجزء الأول من الإصحاح العاشر من أعنف نصوص العهد القديم . ونذكر بعض الأمثلة من هذه الأجزاء على سبيل المثال :

ذاك الذي يسحقني بالعاصفة ويكثر جروحي بلاسبب . [١٧:٩]
لا يدعني آخذ نفسي ولكن يشبعني مرائر . [١٨:٩]
وإن أذنبت فويل لي . إن تبررت لا أرفع رأسي . إني شبعان هواناً وناظر مذلتي . [١٥:١٠]
وإن أرتفع تصطادني كأسد ثم تعود وتتجبر عليّ . [١٦:١٠]

يتضح لنا ، إذن ، لماذا جاءت إجابة الصاحب في السفر مليئة بالجزع والرفض والاستنكار ، بعد أن سمع من أيوب ما سمع ! ولذلك يضيف إليفاز قائلاً لأيوب في فزع ورعب : « عظيم ما تقول ياأيوب ! إن الجلود لتقشعر من ذكر ما تقول ! » ومن الواضح أن قراء السفر يفهمون دافع إليفاز في صيحته هذه على حين لا يُفهم مثل هذا الاستنكار من الصاحب إليفر في نص الطبري ، حيث لم يصدر فيه من أيوب سوى الخنوع والاستسلام لمشيئة الله ، والتسبيح بحمده والتعبد في جلاله وعظمته .

ويمكن أن تمتد المقارنة النصية بين نص الطبري ونص سفر أيوب ، فمواضع التشابه كثيرة كثرة لافتة للانتباه ، ولكننا لا نود أن نطيل على القارىء؛ فقد وضحت الصورة أمامه من النصوص التي أوردناها . غير أنه من الأهمية بمكان أن نسجل ملحوظة تتعلق بالتهم التي يوجهها أصحاب أيوب إليه ، والتي تخص حياته الاجتماعية . فالأصحاب يرون أن أيوب قد ابتلي لأنه ملك جائر ، ظالم ، تسلط على الفقراء والمساكين وأساء إليهم ، وهو ما يدفعه أيوب عن نفسه بشدة وضراوة . وإذا حاولنا الآن أن نلخص للقارىء أهم المحاور التي يدور حولها نص الطبري يمكن أن نلخصها فيما يلي :

١ ـــ هجوم الأصحاب ومحاكمتهم لأيوب للأسباب التالية :

ا ـــ لابد أنه مذنب ؛ إذ لا يبتلي الله إلا الأشرار .

ب ـــ قدرة الله وعظمته وضعف الإنسان ووضاعته .

ج ـــ تعنت أيوب في رفض الاعتراف بذنبه وحث أصحابه له على العودة إلى الله والاعتراف بذنبه .

٢ ـــ دفاع أيوب عن نفسه :

ا ـــ لا ذنب له فقد كان عبداً مطيعاً ، فاعلاً للخير .

ب ـــ الشكوى من الألم والعذاب والتضرع إلى الله .

ج ـــ التسبيح بعظمة الله ، وقدرته ، والاعتراف بضعف الإنسان وعدم قدرته على التوصل إلى العلم بحكمة الله .

هذه هي المحاور المذكورة في نص الطبري . وإذا كنا نتفق مع البلاغيين العرب على أن الحذف أبلغ من الذكر ، فلنحاول تعرف مواضع الحذف من خلال مقارنة نص الطبري بالسفر ، وقد ألمحنا إلى بعض هذه المواضع في بعض أجزاء المقارنة النصية . فقد أهمل نص الطبري جميع المواضع التي يصف فيها أيوب الظلم الذي يلم بالأبرياء والفقراء والمساكين ؛ فأيوب يرفض مقولة أصحابه بأن الأخيار ينعمون في الحياة الدنيا بينما يشقى الأشرار ، على حسب ما جاء على لسانه في الإصحاح الرابع والعشرين الذي يصف فيه أيوب نعيم الأشرار وشقاء الأخيار . ومما لا شك فيه أن سفر أيوب يمثّل تحول الفكر الأخلاقي اليهودي من فكرة الجزاء والعقاب الدنيويين إلى فكرة الجزاء والعقاب الأخرويين ؛ ولذلك يثور الله في نهاية السفر على أصحاب أيوب الذين خذلوه وهاجموه بدلا من أن يواسوه . غير أن وصف أيوب لحال المساكين والفقراء والمعذبين فيه كثير من المرارة والسخرية مما لم يكن ممكنا أن يُتقبّل داخل إطار الثقافة الإسلامية ، هذا بالإضافة إلى مرارة شكوى أيوب ، حيث يقول مثلا ، في فقرة مشهورة من الإصحاح الثلاثين حين يصف وضعه الحالي :

وأما الآن فقد ضحك عليّ أصاغري أياماً ، الذين كنت أستنكف من أن أجعل آباءهم مع كلاب غنمي . قوة أيديهم أيضا ماهي لي . فيهم عجزت الشيخوخة . في العوز والمحل مهزولون عازقون اليابسة التي هي منذ أمس خراب وخربة . الذين يقطفون الملاّح عند الشيح وأصول الرتم خبزهم . من الوسط يطردون . يصيحون عليهم كما على لص . للسكن في أودية مرعبة وثقب التراب والصخور . بين الشيح ينهقون . تحت العوسج ينكبون . أبناء الحماقة بل أبناء أناس بلا اسم سيطوا من الأرض .

أما الآن فصرت أغنيتهم وأصبحت لهم مثلاً . يكرهونني يبتعدون عني وأمام وجهي لم يمسكوا عن البصق . لأنه أطلق العنان وقهرني فنزعوا الزمام قدامي . عن اليمين الفروج ، يقومون يزيحون رجلي ويعدّون عليّ طرقهم للبوار . أفسدوا سبلي . أعانوا على سقوطي . لا مساعد عليهم . يأتون كصدع عريض تحت الهدة يتدحرجون . انقلبت عليّ أهوال . طردت كالريح نعمتي ، فعبرت كالسحاب سعادتي .
[١:٣٠ — ١٥]

لقد استشهدنا بهذا النص على طوله لأهميته ؛ فإذا كان أيوب يشكو من الحياة فإن شكواه من ابتلائه في ماله وولده وجسده تقل عن شكواه من فقدانه مكانته الاجتماعية وسلطانه ، إن الفوضى التي نشأت من ابتلائه هي ثورة الرعاع عليه وتشفّيهم فيه ، لقد أفلت الزمام وانقلبت الأمور رأسا على عقب ، وأصبح الملك أضحوكة الرعية ؛ وهو الأمر الذي لم يكن من الممكن أن يدخل نسيج قصة الطبري بأي شكل من الأشكال . لقد نقّى الطبري نصه من جميع هذه التناقضات ؛ فظهر متناغماً متسقاً مع نفسه ، ومع ما جاء في القرآن عن أيوب العبد الصابر . أما شاعر العهد القديم فقد فعل ما فعل الطبري بأن ختم سفره بالنهاية السعيدة التي تعتمد على الجزاء في الحياة الدنيا ؛ وهي الفكرة التي جعل يناهضها طوال عمله الشعري .

إن هذه النهاية السعيدة لسفر أيوب جعلت بعض الشراح يصنّفونه على أنه « كوميديا »(٤٤) ، وهو تصنيف جدير بالاهتمام إذ إن النظر إلى سفر أيوب على أنه كوميديا لا ينطلق من مفهوم البعث على الضحك بل يقوم على مفهوم المفارقة والانفراج . ومما لا شك فيه أن النصين سفر أيوب ونص الطبري — يحاولان طمس العناصر التراجيدية الموجودة في قصة أيوب ، وتحويل كل ما هو سالب إلى موجب ، وهو مانراه يعمل في جميع الأطر السلطوية في كل زمان .

٢ ــ الإشباع البياني

من البديهي أن نقول إن تفسير الزمخشري يختلف عن تفسير الطبري ، وقد تعرضنا لهذا الأمر في بداية هذا البحث ، ولكن نود هنا أن ندقق في أعماق هذا الاختلاف ، وأن نتعرف ظواهره . من البديهي أيضا أن نقول إن تفسير الزمخشري للقرآن في مجموعه يبدو مختصرا بالنسبة إلى تفسير الطبري (أربعة أجزاء في مقابل ثلاثين جزءاً) ؛ وقد يعزى هذا إلى أن الزمخشري قد ألّف تفسيره في أواخر حياته ، حيث كان يشعر أنه قد « أخذت (منه) السن وتقعقع الشن ، و(ناهز) العشر التي سمتها العرب دقاقة الرقاب ، فأخذ في طريقة أخصر (من الأولى) ، مع ضمان التكثير من الفوائد والفحص عن السرائر »[٤٥] . وقد يكون هذا صحيحاً ، بغض النظر عن أنه عاش بعد الانتهاء من تأليف هذا التفسير حوالي عشر سنوات .

غير أن منهج الزمخشري في حد ذاته هو الذي كان يفرض عليه هذا الاختصار ، إذ إنه كان يتوجه في التعامل مع النص نحو الدلالة الإجمالية للخطاب لا الدلالة التفصيلية ؛ ثم إنه كان يلتزم التتبع الموازي للنص ، فلا يخرج عن إطار النص الضيق ؛ فكان حريا به ألا يدخل في ثنايا تفسيره قصصاً ونوادر واستطرادات لا تمت بصلة مباشرة إلى مواضع النص التي يتصدي لقراءتها . إن الزمخشري ينفر من الاستقصاء ، والتفصيل ، والاسترسال في استنفاد الدلالة الحرفية للنص ، ويرفض ــ من حيث المبدأ ــ إشباع الدلالة على النحو الذي لمسناه عند الطبري . وللزمخشري نص مشهور استشهد به كل من تعرض لدراسة منهجه[٤٧] . ويأتي هذا النص في طي تفسيره للآية [٦٧] من سورة الزّمر (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالي عما يشركون) . وبالرغم من ذيوع هذا النص فإننا نورده ، على طوله ، ليتضح منه مسلك الزمخشري في البحث عن الدلالة الإجمالية للخطاب ، دون الإشباعية :

> (ما قدروا الله حق قدره) وقريء بالتشديد على معني : وما عظموه كنه تعظيمه . ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التخييل فقال (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عمّا يشركون) والغرض من هذا الكلام ، إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه ، تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير ، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز ؛ وكذلك حكم ماروي « أن جبريل* جاء إلى رسول الله ــ صلعم ــ

---

* قوله (أن جبريل) هكذا في جميع النسخ ، والصواب (أن حبراً من أحبار اليهود) كما في البخاري ومسلم [مصحح الكشاف] .

فقال : ياأبا القاسم ، إن الله يمسك السموات يوم القيامة على إصبع ، والأرضين على إصبع ، والشجر على إصبع ، والثرى على إصبع ، وسائر الخلق على إصبع ثم يهزهن فيقول : أنا الملك . فضحك رسول الله ــ صلعم ــ تعجباً مما قال ثم قرأ تصديقاً له (وما قدروا الله حق قدره) الآية » . وإنما ضحك أفصح العرب ــ صلعم ــ وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان ، من غير تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك ، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة ...

الكشاف ٤٠٨/٣ ــ ٤٠٩

فهذا النوع من الخطاب الذي ينتمي إلى مايسميه الزمخشري « التخييل » ، لا ينتمي إلى الحقيقة أو إلى المجاز ؛ فهو نوع خاص ، وقد حدده الزمخشري في ثلاثة محاور معينة من الخطاب : المتشابهات من كلام الله تعالى في القرآن ، وسائر الكتب السماوية ، وكلام الأنبياء ؛ فيصفها كلها بأنها تخييلات . وقد نفهم استهجان ابن المنير ــ السني ، المناهض للفكر الاعتزالي ــ استخدام الزمخشري هذا المصطلح في وصف كلام الله(٤٨) ، لكل ما يحمله من دلالات إضافية تتعلق بالوهم .

وليس هنا مجال مناقشة تاريخ هذا المصطلح ؛ فذلك مما يخرج عن إطار هذه الدراسة . ويكفي أن نشير إلى أن الزمخشري ينحو نحو تحديد نوع من القول متفرد لا ينتمي إلى الحقيقة ولا إلى المجاز ؛ ومن الضروري ، إذن ، اجتناب تأويله من هذين المنحيين ، فكلاهما يؤدي إلى الخطأ بل إلى « الضيم وسيم الخسف وإلى تأويلات غثة ووجوه رثة » ؛ فلا يؤول هذا الخطاب تأويلا على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز ؛ فالمفردات والتراكيب لا تنقل من معناها الحقيقي الذي وضعت له إلى معنى مجازي يستدل عليه العقل من القرينة ؛ فهذا المنحي مرفوض من قبل الزمخشري ؛ يقول :

وقيل قبضته ملكه بلا مدافع ولا منازع ، بيمينه بقدرته . وقيل مطويات بيمينه مفنيات بقسمه لأنه أقسم أن يفنيها . ومن اشتم رائحة من علمنا هذا فليعرض عليه هذا التأويل ليلتهي بالتعجب منه ومن قائله ، ثم يبكي حمية لكلام الله المعجز بفصاحته ، ومامني من أمثاله . وأثقل منه على الروح أصدع للكبد تدوين العلماء قوله واستحسانهم له ، وحكايته على فروع المنابر واستجلاب الاهتزاز به من السامعين .

الكشاف ٩٠٤/٣

والمعنى الذي يؤكده الزمخشري ، هو أن « التخييل » نوع من الكلام يجب فهمه في مجمله دون التعرض لمفرداته الدلالية ؛ وهو قريب من التمثيل ولكنه يختلف عنه :

فالتمثيل يدخل ضمن المجاز أما التخييل فهو نوع مختلف من القول ، ويفرد له باب خاصاً في علم البيان « لا ترى ... في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب ، ولا أعون على تأويل المتشابهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الانبياء » . وقد نطرح على الزمخشري سؤالا : كيف يمكن أن يعاوننا هذا الباب على تأويل هذا النوع من الخطاب ؟ هل يمدنا بمنهج معين ؟ فما نفهمه من كلام الزمخشري أن « التخييل » تصنيف من تصنيفات الأقوال ، شأنه شأن الاستعارة والتشبيه والتمثيل وما إلى غير ذلك ، فعلم البيان يساعدنا على تشخيص القول ، وإذا كان القول من هذا النوع فعلينا أن نمتنع عن محاولة تحليله على وجه الحقيقة أو المجاز ، بل علينا أن نبحث عن الدلالة الإجمالية دون دخول في تفصيلات أو استرسال في دقائق الدلالات و« الأصابع » إلى غير ذلك من التخريجات التي تخل بمغزى النص ، ودون لهث وراء ممكناته ومستحيلاته ، ودون محاولة استقصاء هذه الممكنات والمستحيلات إلى ما لا نهاية .

وقد تعرض القرآن نفسه إلى مشكلة الاستقصاء في التأويل ، وحض على الامتناع عنه ، وهذا واضح كل الوضوح في قصة البقرة . وقد ذكر المفسرون جميعهم الحديث النبوي « لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لكفتهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم » ، في تفسيرهم لهذه القصة . وينحو الزمخشري المنحى نفسه ، ولكنه يضيف استنتاجاً مهما يتعلق بموضوعنا عندما يقول :

> **الاستقصاء شؤم** ، وعن بعض الخلفاء أنه كتب إلى عامله بأن يذهب إلى قوم فيقطع أشجارهم ويهدم دورهم . فكتب إليه بأيها أبداً ؟ فقال : إن قلت بقطع الشجر سألتني بأي نوع فيها أبداً ؟ وعن عمر بن عبد العزيز : إن أمرتك أن تعطي فلانا شاة سألتني أضأن أم ماعز ؟ فإن بينت لك قلت أذكر أم أنثى ؟ فإن أخبرتك قلت أسوداء أم بيضاء ؟ فإن أمرتك بشيء فلا تراجعني ! وفي الحديث « أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم لأجل مسألته » .

الكشاف ٨٨/١

وكان هذا الخليفة هو أبو جعفر المنصور ، وكان كتابه هذا قد كتبه إلى عامله على البصرة سلم بن قتيبة ![٤٩] . ومعنى هذا أن في الاستقصاء مضرة عملية ودينية ، بل « جرم » على حسب ما جاء في الحديث النبوي . ونحن ـــ فضلاً عن ذلك ـــ نقول إن فيه تكبيلا للخيال ، بل للفكر بوجه عام . والمفسرون الذين رأوا في الاستقصاء عن حال البقرة وصفتها تزيّدا في البيان ذهبوا المذهب نفسه عندما

تعرضوا لتفسير قوله تعالى (ببعضها) في الآية (فقلنا أضربوه ببعضها) . والزمخشري يذكر بعض ماقاله المفسرون في استرسالهم حول معرفة هذا البعض .

ومن بين علماء أصول التفسير من دعا إلى تجنب الاستقصاء ، والبحث عن دلالة لا توجد في النص ، ومن بين هؤلاء ابن يتيمة[٥٠] . ونجد هذا الرأي في الإتقان — مع شيء من الاختلاف — حيث يحدد السيوطي علاقة المفسِّر بالمفسَّر :

> قال العلماء يجب على المفسِّر أن يتحري في التفسير مطابقة المفسَّر ، وأن يتحرز في ذلك من نقص لما يحتاج إليه في إيضاح المعنى ، أو زيادة لا تليق بالغرض ، ومن كون المفسر فيه زيغ عن المعنى وعدول عن طريقه ...[٥١]

وبالرغم من هذه التحفظات النظرية ، نجد أن كثيراً من المفسرين عندما واجهوا النص أصابهم الدوار أمام أعماقه المحجوبة ، وحاولوا ملء جميع الفراغات ، بل ذهبوا في ذلك كل مذهب ، حتي أضافوا إضافات أبعدتهم عن النص . بل إنه ، مع مرور الزمن ، ظهر ما يشبه « المباراة » في الاستقصاء ، بحيث إن كل مفسر صار يشعر أنه لابد أن يزيد شيئاً على ماقاله من سبقوه ، ولذلك جاء تفسير الأوائل متحفظاً ، رصيناً ، مقتضبا على حين جاء بعض ماتحتويه بطون التفاسير التالية غثا ، بل مضحكاً في بعض الأحيان .

والزمخشري أحد المفسرين المتحفظين ، المتحوطين الذين يقربون النص بروية وترو ؛ ولذلك جاء تفسيره لقصة أيوب منقّى . نعم ، إنه يذكر بعض ما جاء في تفسير الطبري ، ولكنه صفاه تصفية تتناسب مع منهجه الإجمالي ، العقلي . وبالرغم من أهمية المقارنة التفصيلية التي يمكن أن نعقدها بين أقواله وأقوال الطبري فإنه من الأهم أن نتعرف مواضع الاختلاف الجوهرية التى تفصل بين المنهجين .

يأتي تفسير الزمخشري متقضبا ، مختصراً وموجزاً (لا يتعدي تفسيره للآيات في سورة الانبياء نصف صفحة ، وللآيات في سورة ص صفحة ونصف فقط) . ولكنه يتتبع النص القرآني ويتقفاه تقفياً ملتزما تسلسله وتدرجه . فهو لا يحاول أن ينسج قصة مكتملة مترابطة ، ولكن يقف عند الأقوال القرآنية قولا قولا ، ويعلق عليها بما يناسبها . ويتضح منهجه البياني في هذا التقفي ، في كونه يحاصر الدلالة من الخارج لا من الداخل . فاهتم بالدلالات الحافة أو الإضافية ، التي تصاحب إنتاج الخطاب ، والتي تسلط الأضواء على حال الشخصيات أكثر منه على محتوى أقوالهم . ونضرب مثالا لذلك بتعليقه على قول أيوب في سورة الانبياء (أني مسّني الضر وأنت ارحم الراحمين) .

ألطف السؤال حيث ذكر نفسه بما يوجب الرحمة ، وذكَر ربه بغاية الرحمة ولم يصرح بالمطلوب .

الكشاف ٥٨١/٢

وبما أن أيوب لم يصرح بالمطلوب ، فكذلك فَعل الزمخشري ، واكتفى بأن وصف الدلالة الحافة التي ينطوي عليها السؤال ، وهي دلالة تتعلق بالتأثير الذي يريد المتكلم أن يحدثه لدى المخاطب بقوله ، بغض النظر عن محتوى هذا القول .

ويؤكد الزمخشري الفاعلية السياقية لإنتاج الخطاب — دون الدخول في تفصيل شرح دلالة المحتوى — في تفسيره لمثل هذا القول نفسه في سورة ص عند ذكر الآية (أني مسني الشيطان بنصب وعذاب) .

(بأني مسني) : حكاية لكلامه الذي ناداه بسببه ، ولو لم يحك لقال بأنه مسه لأنه غائب .

الكشاف ٣٧٦/٣

ولهذه الملاحظة البيانية أهمية كبيرة لفهم بنية القصة كلها ، حيث يقدم القرآن أيوب نفسه وهو يتكلم بلسان حاله ؛ وهذه الطريقة ليست الطريقة التقليدية للقص التي تأتي بصفة عامة في صيغة الغائب . ومن هنا يربط الزمخشري سياقياً بين هذا القول والآية (اركض برجلك) على أنها حكاية بما أجيب به أيوب . ومعنى ذلك أن الصيغة الحوارية التي قدمت بها قصة أيوب في القرآن لفتت نظر الزمخشري ، فأكد هذه البنية ، ونحن نستطيع أن نستنتج من هذا الحضور أن إسم الإشارة في الآية (اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب) لا يحتاج إلى مزيد من البيان ؛ وذلك لحضور أيوب حيث يتم تبادل الحوار ، وحيث يقع أمر بالركض .

ومن الطرائق البيانية التي لجأ إليها الزمخشري في تقديم الدلالة من الخارج التمثيل ، فبدلا من أن يسترسل في تحليل المفردات الدلالية في داخل القول المفرد يستشهد بأخبار لتوضيح المعنى ، وقد رأيناه يفعل هذا عند الحديث عن الاستقصاء في تفسيره لقصة البقرة ، ويسلك المسلك نفسه عند الحديث عن إلطاف السؤال فيقول :

يحكى أن عجوزاً تعرضت لسليمان بن عبدالملك فقالت : ياأمير المؤمنين مشت جرذان بيتي على العصا ، فقال لها : ألطفت في السؤال — لاجرم — لأردنها تثب وثب الفهود وملأ بيتها حبا .

الكشاف ٥٨١/٢

ومما يؤكد أن الزمخشري يتبع أسلوب تطبيق مفاهيم عِلمَيّ المعاني والبيان وقوانينهما في إنشاء خطابه التفسيري ، فضلا عن تطبيقهما على قراءته النص القرآني ، ماجاء في الإتقان عن عادة المفسرين حين يريدون ذكر فضائل القرآن أن يذكروها في أول كل سورة ، لما في ذلك من الترغيب والحث على حفظها ، إلا الزمخشري فإنه يذكرها في أواخرها . وعندما سأله عبد الرحمن بن عمر الخرساني عن علة ذلك ، قال : لأنها صفات لها ؛ والصفة تستدعي تقديم الموصوف(٥٢) .

الخاتمة

إذا كان التناص يحكم إنتاج النصوص فإنه يحكم أيضا تفسيرها . فعندما نفسر نصاً ــ أيا كان هذا النص ــ نبدأ أولا بفك شفرته اللغوية ؛ فإن كنا لا نعرف اللغة فمن العبث محاولة فهم الرسالة . وقد تبدو هذه العملية أمرا بديهيا بمكان ، ولكنها ليست بهذه البساطة إذ إن اللغة هي مخزون الثقافة ، ومستودع خبرة الجماعة النفسية والاجتماعية والجمالية . فكل مفردة من مفردات اللغة مشحونة بشحنة دلالية معقدة ومتعددة الجوانب ؛ ولذلك عندما نود أن نفهم ما وصفه البلاغيون بالدلالات الإضافية ، أو الحافة ، نضع المفردات اللغوية في سياقات مختلفة هي في حد ذاتها نصوص . ولذلك كان علماء التفسير حريصين كل الحرص على تحديد المصادر التي يرجع إليها في تفسير القرآن ، ومن بينهم من كان متشدداً ، فحصرها في القرآن نفسه والحديث والسنة ، أي داخل إطار الرسالة ؛ داخل النص المنزل . ونستطيع أن نقول إن هذا المنهج من التفسير لا يخرج عن إطار النص نفسه ؛ وقد استبعد هؤلاء الاستعانة بالشعر أو بأي مصدر آخر في تفسير القرآن ؛ إذ إنهم رأوا أن لغة القرآن المعجزة تختلف اختلافاً نوعياً عن أي لغة أخرى ، ولها مدلولاتها الخاصة التي لا تعين على فهمها علامات دخلت في أطر أخرى مغايرة ، فتلونت بهذه الأطر ، واكتسبت فيها دلالات حافة لا تتناسب مع الدلالات القرآنية .

ومن ثم فإننا عندما ننظر إلى قصة أيوب التي وردت في القرآن بإيجاز شديد ، علينا أن نفهمها في إطار النص القرآني دون محاولة تفسير أشياء لم ترد فيها وسكت القرآن عنها فلم يذكرها . وقد فعل الأولون هذا فلم يتعدوا الحدود الضيقة للنص . فإذا نظرنا إلى تفسير ابن عباس والضحاك للآية (خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) ، وقد حذف في الآية المفعول به للفعل المتعدي (اضرب) ، نجد أنهما لم يذكراه في تفسيرهما . يقول ابن عباس « أمر أن يأخذ ضغثا من رطبة بقدر ما حلف على يمين فيضرب به » ، أما الضحاك فيقول « يعني ضغثا من الشجر الرطب . كان حلف على يمين فأخذ من الشجر عدد ما حلف عليه فضرب به ضربة واحدة ، فبرت يمينه ؛ وهو اليوم يمين أيوب من أخذ بها فهو حسن » . فمن الواضح أن هذين

التفسيرين لم يخرجا عن إطار النص المحدد ، وقدما الدلالة الإجمالية للآية ؛ وهي التخفيف عن أيوب في البر بيمينه دون التفات إلى المفعول الذي تعدي إليه الفعل .

ولكن ثمة منحى آخر يدفع المفسرين إلى الخروج عن إطار النص والبحث عن عناصر للتفسير خارج مساحته . وقد كان هذا الدفع إلى الخارج يعمل في تفسير اسم العلم « أيوب » . من هو ؟ فمن مقومات اسم العلم الدلالية هاهنا أنه يشير إلى شخص معين كان موجوداً في عالم الواقع . وبما أن القرآن لم يكن قد أتى بما يشفي غليل المفسرين نجدهم قد خرجوا خارج إطار القرآن ، ونقبوا عن مصادر أخرى تمدهم بالمعلومات التي يشبعون بها فضولهم تجاه هذا الإسم . وقد وجدوا ضالتهم في ما وصف بوصف الإسرائيليات . ولو كانوا ظلوا في إطار القرآن لكانوا فسروا « أيوب » تفسيرا مغايراً على أنه « رمز » يدل على الصبر ولا يشير إلى اسم علم معين .

ونخلص في النهاية إلى القول بأننا أمام موقفين في التعامل مع النص : موقف يبحث عن الدلالة في داخل النص ولا يتعداه ؛ وآخر يبحث عن الدلالة خارج النص ولا يتردد في اللجوء إلى أية وسيلة أو مادة لكي يدخلها في عملية التفسير هذه . مازال هذان الموقفان يتجاذبان ساحة الدراسات النقدية ؛ بل إنهما موجودان في المنهج الواحد نفسه(٥٣) ؛ فالبحث عن الدلالة في داخل النص يؤدي إلى فهم النص ، أما ربط النص بإطاره الخارجي — سواء كان هذا الإطار هو مبدعه أو محيطه الاجتماعي أو متلقيه — يؤدي إلى شرح النص .

فهناك حركة ترددية دائبة بين درس النص مستقلاً قائماً بذاته ، ودرس النص في علاقاته الخارجية المتشابكة ؛ وكلا الدرسين يفضي كل منهما إلى الآخر .

الهوامش

١ ــ يوري لوتمان وآخرون ، نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات » ، ترجمة نصر حامد أبو زيد ، في مدخل إلى السيميوطيقة أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة . إشراف سيزا قاسم ونصر أبو زيد ، القاهرة ، دار إلياس ، ١٩٨٦ ، ص ٣١٧ .

٢ ــ استخدم هذا المصطلح صبري حافظ في مقال عالج فيه هذه الظاهرة معالجة كاشفة بعنوان « التناص وإشاريات العمل الادبي ، » مجلة ألف ، العدد الرابع ، ١٩٨٤ .

٣ ــ يزيد عدد الشروح التي ألفت حول ديوان المتنبي عن أكثر من مائة شرح .

٤ ــ محمد أحمد خلف الله ، الفن القصصي في القرآن الكريم ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٢ (الطبعة الرابعة) .

٥ ــ نحيل القارىء إلى بيليوغرافية محددة حول سفر أيوب في كتاب رجعنا إليه في دراستنا وهو
Jean Lévêque O.C.D., *Job et son Dieu: Essai d'exégèse et de théologie biblique,* Paris, J.Gabalda, 1970.

وهذه البيليوغرافيا تحتل حوالي ستين صفحة من هذه الدراسة الضخمة في جزأين (٨٢٥ صفحة) .

٦ ــ يدخل أيوب عند الرومانسيين في إطار أسطورة التمرد والتضحية ، ومن أهم الشخصيات التي تجسد هذه الأسطورة عندهم إبليس وقابيل وبروميثيوس وفاوست ودون خوان . وكانت شخصية أيوب هي محور قصائد الشاعر الإنجليزي يونج التي تحمل عنوان « الليالي » . كما تناول الشاعر وليام بليك هذه الشخصية في كتاب أيوب (١٨٦٢) . ونجد إشارات كثيرة لأيوب في قصائد فيكتور هوجو .

٧ ــ جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، القاهرة ، مكتبة الحلبي ، ١٩٥١ . اعتمدنا على السيوطي في كلامنا عن أصول التفسير حيث أنه جمع في كتابه أقوال السابقين في المشاكلات العامة التي تدور حول مناهج التفسير والمفسرين . راجع عنده الفصل الخاص بشروط المفسِّر ٢:١٧٥ .

٨ ــ مصطفى الصاوى الجويني ، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ ، ص ١٦٤ وهامش ٢ ص ١٦٥ .

٩ ــ راجع مقالة يوري لوتمان وبوريس أوسبنسكي « حول الآلية السيميوطيقية للثقافة » ، ترجمة عبد المنعم تليمة ، في أنظمة العلامات ، ص ٢٩٥ .

١٠ ــ راجع محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، الجزء الأول ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٤ ، ص ١٨٨ ــ ١٨٩ .

١١ ــ ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق علي عبدالواحد وافي ، القاهرة ، لجنة البيان العربي ، ج ٣ ، ص ٩٩٧ .

١٢ ــ راجع تقسيم مستويات تأويل القرآن بالتفصيل في خطبة جامع البيان ، ج١ ، ص٣٣ ــ ٤١ .

١٣ ــ شوقي ضيف ، البلاغة : تطور وتاريخ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٧ ، ص٢٢١ .

١٤ ــ الزمخشري ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، بيروت ، دار الكتاب العربي . د .ت .
الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، طهران ، انتشارات آفتات ، د . ت .

١٥ ــ نصر أبو زيد ، « الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية » ، في دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي ، في شرف المغفور له عبدالعزيز الأهواني ، القاهرة ، مطبوعات القاهرة ، ١٩٨٣ ، ص٢٦٧ .

١٦ ــ يوري لوتمان وآخرون ، « حول الآلية السيميوطيقية للثقافة » ، ص٣٢٥ .

١٧ ــ الطبري ، جامع البيان ، ج٣ ، ص١٠٣ .

١٨ ــ الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل ، القاهرة ، دار التراث ، د . ت ، ج١ ، ص١١٢ .

١٩ ــ السيوطي ، الإتقان ، ج٢ ، ص٢ .

٢٠ ــ ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، تحقيق أحمد صقر ، القاهرة ، دار التراث ، ١٩٧٣ ، ص٨٦ ــ ١٠٢ .

٢١ ــ راجع مقدمتان في علوم التفسير : وهما مقدمة كتاب المباني ومقدمة ابن عطية ، نشرهما ووقف على تصحيحهما وطبعهما الأستاذ المستشرق الدكتور آرثر جفري ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، سنة ١٩٥٤ ، ص١٧٧ .

٢٢ ــ راجع حول هذين القانونين اللذين يعرفان في اللغة الإنجليزية بـ law of economy : قانون الاقتصاد وlaw of redundance : قانون الفضول ، David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Oxford, Basil Blackwell, 2nd edition, 1986.

٢٣ ــ لقد أفادنا فائدة كبيرة ، في دراسة هذه الظاهرة في البلاغة العربية ، كتاب محمد زغلول سلام ، أثر القرآن في تطور النقد العربي ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١ . ففي هذه الفقرة من بحثنا استضأنا بعرضه وتحليلاته لظاهرة الإيجاز عند البلاغيين الأوائل ، كما أفادنا بوجه عام طرحه لقضايا البلاغة عند المفسرين .

٢٤ ــ راجع الزركشي ، البرهان في علوم القرآن . وعلى وجه التحديد الباب الخاص بالحذف ، ج ٣ ، من ص ١٠٢ ــ ٢٣٢ .

٢٥ ــ الرمّاني ، « النكت في إعجاز القرآن » ، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام ، القاهرة ، دار المعارف (الطبعة الثالثة) ، ١٩٧٦ ، ص ٧٧ .

٢٦ ــ المرجع نفسه ، ص٧٧ ــ٧٨ .

٢٧ ــ الزركشي ، البرهان ، ج٣ ، ص٢٢٤ ــ ٢٢٥ .

٢٨ ــ الرمّاني ، « النكت في إعجاز القرآن » ، ص ٧٦ .

٢٩ ــ المرجع نفسه ، ص٧٧ .

٣٠ ــ سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبدالسلام هارون ، بيروت ، عالم الكتب ، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ، ج١ ، ص٢١١ .

٣١ ــ عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، شرح وتعليق محمد عبدالمنعم خفاجي ، القاهرة ، مكتبة القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص٢٨٦ .

٣٢ ــ عبدالقاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود شاكر ، القاهرة ، الخانجي ، ١٩٨٤ ، ص١٤٦ .

٣٣ ــ الرمّاني ، النكت في إعجاز القرآن ، ص٣٠٨ .

٣٤ ــ محمد أحمد خلف الله ، الفن القصصي في القرآن الكريم ، ص٣٠٨ .

٣٥ ــ الزركشي ، البرهان ، ج٣ ، ص١٩٥ .

٣٦ ــ التأكيد من عندنا .

٣٧ ــ الزركشي ، البرهان ، ج٣ ، ص١٩٥ .

٣٨ ــ ابن كثير ، قصص الأنبياء ، تحقيق محمد بن عبدالعزيز ، القاهرة ، دار الحديث ، ١٩٨٥ ، ص٢٣١ .

٣٩ ــ جواد علي « موارد تاريخ الطبري » ، مجلة المجمع العراقي ، الجزء الأول من السنة الأولى ، أيلول ١٩٥٠ ، ص١٨٨

٤٠ ــ المرجع نفسه ، ص ١٦٠ .

٤١ ــ "Le livre de Job", traduction oecuménique de *la Bible,* Paris, Editions du Cerf, 1982, pp. 991à996.

٤٢ ــ هذا النص مذكور في Jean Lévêque, *Job et son Dieu,* p.122.

٤٣ ــ من اللافت للنظر أننا نقابل في هذا النص عبارة « يكشطها » حيث يسند الكشط إلى السماء ، وهذا الجذر « ك ش ط » لا يظهر سوى مرة واحدة في القرآن مسنداً إلى السماء أيضا في سورة التكوير ، في الآية (إذا السماء كشطت) .

٤٤ ــ راجع William Whedbee, "The Comedy of Job", *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism, 7,* 1977, pp 1-39 .

٤٥ ــ الزمخشري ، الكشاف ، ج١ ، ص٢١ .

٤٦ ــ بدأ الزمخشري تأليف الكشاف في سنة ٥٢٦ هجرية ، واستغرق العمل حوالي ثلاث سنوات ؛ أي أنه إنتهى منه في سنة ٥٢٩ ، وقد توفي الزمخشري في سنة ٥٣٨ .

٤٧ ــ راجع على سبيل المثال شكري عياد ، كتاب أرسطاطاليس في الشعر ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٦٧ ، ص ٢٦٢ــ٢٦٣ .

٤٨ ــ يقول ابن المنير في كتابه الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال المنشور على هامش الكشاف ، تعليقاً على استخدام الزمخشري مصطلح « [illegible]ل » : « إنما عني بما أجراه ههنا من لفظ التخييل التمثيل ، وإنما العبارة موهمة منكرة في هذا المقام لا تليق به بوجه من الوجوه والله أعلم » ، الكشاف ، ج ٣ ، ص ٤٠٨ .

٤٩ ــ ورد هذان الخبران في البيان والتبيين ، تحقيق عبدالسلام هارون ، القاهرة ، الخانجي ، (الطبعة الخامسة) ، ١٩٨٥ ، في « باب من الكلام المحذوف » ، ج٢ ، ص٢٨٢ .

٥٠ ــ ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، بيروت ، منشورات دار مكتبة الحياة ، ١٩٨٠ ، ص ٤٢ ــ ٤٧ .

٥١ ــ السيوطي ، الإتقان ، ج٢ ، ص١٨٥ .

٥٢ ــ الموضع نفسه .

٥٣ ــ Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman,* Paris, Gallimard, 1964,p. 353.

المصادر

القرآن الكريم

أنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده ، وأوحينا إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا .

النساء : ١٦٣ .

ووهبنا له إسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون ، وكذلك نجزي المحسنين .

الأنعام :٨٤ .

وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الرحمين . فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين .

الأنبياءُ : ٨٣ ــ ٨٤ .

واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب . أركض برجلك ، هذا مغتسل بارد وشراب . ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولى الألباب . وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ، إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب .

ص : ٤١ ــ ٤٤

الكتاب المقدس ، كتب العهد القديم والعهد الجديد ، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ، ١٩٨٤ .

Traduction œcuménique de *la Bible*, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduits sur les textes originaux hébreu et grec, Paris, Editions du Cerf, 1982.

Job: The Soncino Books of the Bible, Hebrew text and English translation. With introduction and Commentary. Editor Rev. Dr. A. Cohen, London, The Soncino Press, 1978.

الطبري ، جامع البيان في تفسير القرآن ، مصر ، مطبعة الميمنية ، ١٩٠٠ ، ج١٧ ، من ص٣٨ إلى ٥٢ ، وج٢٣ ، من ص٩٤ إلى ص ٩٧ .

الزمخشري ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل ، وعلى هامشه :

١ ــ حاشية السيد الشريف علي بن محمدبن علي السيد زين الدين أبي الحسن الحسيني الجرجاني .

٢ ــ كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المنير الإسكندري المالكي . تهران ، انتشارات آفتات ، د . ت .

The Hermeneutic Aspect of Sibawaihi's Grammar

Nasr Hamed Abu Zaid

The article reveals the unrecognized hermeneutic mechanisms underlying linguistics, and analyzes as an example the work of the famous eighth-century Arab grammarian Sibawaihi. The analysis is based on a close reading of Sibawaihi's *The Book*, which uncovers the relationship between methodological principles and concepts, on the one hand, and worldview and ideologies, on the other. The article demonstrates that description and analysis of language is neither neutral nor objective. It requires processes that are necessarily interpretive, and thus indicative of the researcher's position vis-a-vis the universal order.

Arab grammarians recognized the collective and systematic nature of language. Their research had the ultimate goal of understanding the wisdom of the creator of the universe. Language, like the rest of the world, was a "sign" to be read and interpreted. The Quran, as the text of reference, with its seven modes of recitation, has contributed to reflection on the varieties of readings.

From the early coinage of grammatical terminology, we can observe words from the language transformed into words about language. Three of these terms studied in this article indicate that metalanguage carries within it a hermeneutic lining. An examination of the major grammatical issues indicated by the terms "regent" *('āmil)*, "analogy" *(qiyās)* and "anomaly" *(shudhūdh)* demonstrate the hermeneutic nature of the analytical concepts as well as their intimate relation to worldview of the grammarians.

Underlying Sibawaihi's principle of "regent" is his conviction that each act must have an agent, each effect a cause. Thus, when this was not manifest in a sentence, he assumed ellipsis. The argument between the two prominent grammar schools of Kufa and Basra over "regent" corresponds to theological debates on the "agent" of human act. As for "analogy", it is related to reasoning. "Analogy" was required in understanding the application of Islamic law *(Sharī'a)*, and in interpreting different aspects of the sacred text. It was, equally, an indispensable instrument in organizing variations and repetition in language into an order and a system. "Anomaly", on the other hand, is the negation of the principle of "analogy": it is the exception. Sibawaihi himself did not use this term, but distinguished between the "agreeable" and the "disagreeable" in usage (*al-qubḥ* and *al-ḥusn)*, two terms borrowed from dialectical theology. A close reading of the grammatical work of Sibawaihi shows that the "agreeable" and "disagreeable" correspond to the popular versus rare usage. This is to be expected in a culture whose center is one uncontested text.

التأويل فى كتاب سيبويه

نصر حامد أبو زيد

ليس المقصود بكلمة « التأويل » فى دراستنا هذه التخريجات اللغوية والنحوية التى كثر حديث اللغويين المعاصرين عنها ، وإن كانت تدخل جميعها فى المفهوم من المصطلح . التأويل المقصود هنا هو الكيفية التى يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصا بالمعنى السميوطيقى . اللغة هى موضوع الدراسة التى طرحها سيبويه فى **الكتاب** ، فهى بمثابة النص الذى يحاول القارىء اكتشاف آلياته وصولا إلى دلالته ومغزاه . وسيبويه هنا ليس مجرد قارىء فرد ، ولكنه يقدم فى **الكتاب** رؤية عامة واسعة شاملة هى التى يعيننا اكتشافها هنا من خلال البحث عن وسائله التحليلية ــ والتأويلية فى نفس الوقت ــ لاكتشاف أسرار اللغة .

واذا كان كثير من اللغوين العرب المعاصرين قد فتنتهم دعوى الموضوعية فى الدرس اللغوى ، ومن ثم راحوا يعيبون على القدماء « معياريتهم » وأحكامهم التقيمية ، داعين إلى تبنى المنهج « الوصفى » الذى توهموه منهجا محايدا موضوعيا ، فقد فات هؤلاء الباحثين أن « الوصف » لابد أن يعتمد على إطار تصنيفى يعكس رؤية الباحث لموضوع الدرس . وفى حالة الدرس اللغوى فإن موضوع الدرس هو « الكلام » سواء كان شفاهيا أو كان نصا مكتوبا ، ومهمة الباحث اكتشاف « اللغة » من خلال الكلام ، أى اكتشاف النظام اللغوى الذى يتصرف من خلاله المتكلم ، أو الكاتب لإيقاع الأحداث الكلامية أو لإنتاج النصوص المكتوبة . واكتشاف اللغة /النظام إنما يتم عبر اكتشاف عناصر التشابه وعناصر الاختلاف ، سواء على المستوى الصوتى أو الصرفى ، أو على المستوى الدلالى أو المعجمى . واكتشاف هذين العنصرين الأساسيين لا يتم إلا عبر عمليات وطرائق ذات طابع تأويلى فى جوهرها (١) .

إن النظر إلى الدرس اللغوى بوصفه اكتشافا للنظام اللغوى الذى لا يمتلكه فرد من الأفراد ، بل تمتلكه الجماعة المعينة فى ذاكرتها الجمعية ، لم يبد فى الحقيقة مع دى

سوسير ، فالخليل بن أحمد الفراهيدى (ت ١٧٥ هـ) ــ أستاذ سيبويه ومكتشف علم بحور الشعر ونظام القافية فى القصيدة العربية ــ يؤكد أن غاية الدرس اللغوى اكتشاف حكمة واضع اللغة ، أو واضعيها . ولا يهمنا هنا أن نتثبت مما إذا كان الخليل من المؤمنين بالاصطلاح أو بالتوقيف فى أصل الوضع اللغوى ، ففى كلتا الحالتين يفترض الخليل أن اللغة نظاما محكما من الضرورى اكتشافه . لقد سئل عن العلل التى يستخدمها النحاه لتفسير الظواهر اللغوية :

> فقيل له : « عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك ؟ » قال : « إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها ، وعرفت مواقع كلامها وقام فى عقولها علله ، وإن لم ينقل ذلك عنها ، واعتللت أنا بما عندى أنه علة لما عللته منه ، وإن أكن أصبت فهو الذى التمست . وإن تكن هناك علة له فمثلى فى ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء ، عجيب النظم والأقسام ، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق ، أو البراهين الواضحة ، والحجج اللائحة ، فكلما وقف هذا الرجل فى الدار على شىء منها ، قال : « إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا ، ولسبب كذا وكذا سنحت له وخطرت بباله ، محتملة لذلك » . فجائز أن يكون الحكيم البانى للدار فعل ذلك للعلة التى ذكرها هذا الذى دخل الدار ، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة ، إلا أن ما ذكره الرجل محتمل أن يكون علة لذلك ، فإن صح لغيرى علة لما عللته من النحو هى أليق بالمعلول فليأت بها .(٢)

فى هذه الراوية الهامة ــ والخطيرة أيضا ــ يمكن أن نستنبط بعض الحقائق التى كانت كامنة فى عقول هؤلاء اللغويين والنحاة القدامى ، ومنهم سيبويه :

ــ أول هذه الحقائق إدراكهم أن اللغة بناء محكم ، شبهه الخليل هنا بالدار المحكمة البناء التى تدل على حكمة بانيها وحسن صنعه . وهذا التصور للغة يتجاوب مع تصورات العلوم الأخرى للعالم بوصفه نظاما محكم الدلالة ، دالا على حكمة خالقه ومدبره . وهى تصورات نجدها فى العلوم الفلسفية وعلم الكلام ؛ وفى التاريخ وعلوم الفلك ...الخ

الحقيقة الثانية إدركهم أن النظام اللغوى الذى يحاول الباحث أن يكتشفه نظام تمتلكه الجماعة ، وهو ما عبر عنه الخليل بأن العرب نطقت على سجيتها وطباعها ، وعرفت مواقع كلامها وقام فى عقولها (بصيغة الجمع) علله . وفى هذا رد على بعض

الباحثين المعاصرين الذين تصوروا أن فى هذا التصور عند القدماء إهداراً اللطبيعة الاجتماعية للغة ، وتقديسا خلعه القدماء على الناطقين بالضاد .[٣]

ــ الحقيقة الثالثة هى وعى القدماء أن تفسيراتهم ــ أو تأويلاتهم وعللهم ــ مجرد اجتهادات قد تقارب الحقيقة أحيانا ، وقد تبتعد عنها أحيانا أخرى . وفى هذا التصور إدراك للمسافة المعرفية التى تفصل بين الدارس وبين موضوعه . إن الدارس هنا لا يتوحد بموضوع درسه توحدا تاما كما تزعم الاتجاهات النقدية المعاصرة ، خاصة تلك التى انبثقت عن التأثر بمفهوم « النظام » اللغوى ، فادعت أن الفعل الإنسانى حين يكتشف النظام فى الظاهرة موضوع الدرس فإنما هو فى الحقيقة يكتشف بناءه المعرفى ذاته . الحقيقة عند القدماء غاية بعيدة يدرك كل إنسان طرفا منها ولا يدركها فى شمولها أو يحيط بها كلها . ولا شك أن مثل هذا التصور عند القدماء ــ فى مجال اللغة ــ يتجاوب بعمق مع التصور العام للثقافة العربية الإسلامية ، خاصة فى مجال تأويل النصوص الدينية .

ليست تعليلات النحاة ــ إذن ــ إلا تأويلات وتفسيرات لشرح الظواهر اللغوية تمهيدا لتصنيفها فى جدول خاص مع مثيلاتها بهدف الكشف عن نظام اللغة وصولا إلى حكمة واضعها أو واضيعها . وإذا كان الباحثون المعاصرون قد عابوا على القدماء تلك « الغائية » فى بحث الظاهرة اللغوية ؛ فإنهم لم يدركوا أن علوم اللغة عند القدماء جزء من نظام ثقافى عام تحكمه ، فى الغالب ، رؤية للعالم ذات طبيعة « غائية » ، رؤية لا تكتفى ــ كما يريد المحدثون ــ بوصف الظواهر « حسب خواصها الخارجية المشتركة بينها »[٤] . دون البحث عن تعليلات أو تفسيرات لهذه الخواص الخارجية ؛ فذلك أمر « الخوض فيه مرفوض ، لأن البحث فى ذلك سيؤدى إلى البحث عن العلة وعلة العلة إلى مالانهاية »[٥] . إن هذه الغائية التى يفرفضها المفتونون بالمنهج الوصفى ــ زاعمين موضوعيته المطلقة ــ هى بالضبط ما كان يحرص عليه القدماء ، انطلاقاً من رؤيتهم للعالم ــ واللغة جزء منه ــ بوصفه (أى العالم ــ) مخلوقاً محدثا لعلة وغاية يتحتم على الإنسان اكتشافها لفهم وظيفته ودوره فيه . وفى ظل هذه الرؤية للعالم لا يمكن التوقف عند حدود الخواص الخارجية للظواهر ، أياً كانت هذه الظواهر ؛ ولابد من التعليل سعياً لاكتشاف الحكمة والغاية :

إذا تأملت علل هذه الصناعة ، علمت أنها غير مدخولة ولامتسمح فيها .
فنحن إذا صادفنا الصيغ المستعملة والأوضاع بحال من الأحوال ، وعلمنا أنها كلها أو بعضها من وضع واضع

حكيم — جل وعلا — تطلبنا بها وجه الحكمة المخصصة لتلك الحال من بين أخواتها .[٦]

إذا تجاوزنا هذا الإطار العام للثقافة ، والذى تشارك العلوم اللغوية فيه غيرها من العلوم ، فسنجد أن العلوم اللغوية واجهت مشكلات ذات طبيعة خاصة ، لا يواجهها البحث اللغوى العربى الحديث ، أو بالأحرى ، يتعمد ألا يواجهها . ومن هنا تتسم أحكام المحدثين على القدماء أحيانا بنبرة استعلائية ، كأن يقال مثلا إن النحاة « بعد وصولهم إلى ما ارتضوه من قواعد جعلوا هذه القواعد أحكاما » فكانت فى نظرهم أولى بالاعتبار مما خالفها من المسموع ومن ثم أعملوا فيما خالف قواعدهم من النصوص حيل التخريج والتأويل والتعليل ؛ فإذا لم يتأت لهم ذلك قالوا فى المسموع « يحفظ ولا يقاس عليه » ، وهذا موقف من النحاه يفترض فى العربى الأول أنه كان على بصر بأقيستهم وعللهم »[٧] ؛ أو أن يقال فى سياق آخر : « لقد أجهد النحاة النصوص بالتأويل ، لأنهم خلطوا بين أمرين من الحق أن يفرق بينهما : وهما « المعنى الشكلى » و« المعنى الفلسفى » ، فقد جعلوا الأخير أساسا لما يجب أن تؤديه النصوص ، فإذا لم تؤده استكملت بالفروض والظنون ؛ فالحدث لابد له من محدث فى الواقع ، فإذا وجد الفعل فى اللفظ فلابد أن يستكمل بالفاعل ، وهنا يأتى التقدير . والإسناد لا يكمل فى الواقع إلا بوجود مسند ومسند إليه ، فإذا غاب أحدهما من الجملة فلابد من تقديره »[٨] .

ومما يتصل بهذه النبرة الاستعلائية فى نظر المحدثين للتراث اللغوى : الحديث عن « التعقيد » الذى تسبب فيه النحاة . وكثيرا ما يستندون إلى ما رواه الجاحظ عن أبى الحسن الأخفش (ت ٢١١هـ) من أنه تعمد الغموض والعسر فى كتبه « حتى يلتمس منه الناس تفسيرها رغبة فى التكسب بها » [٩] . أو ما ورد أيضا من وقوف أعرابى على مجلس الأخفش أيضا :

> فسمع كلام أهله فى النحو وما يدخل معه ، فحار وعجب وأطرق ووسوس ؛؛ فقال له الأخفش ما تسمع ياأخا العرب ، قال : أراكم تتكلمون فى كلامنا بما ليس من كلامنا .[١٠]

وكأن هؤلاء الباحثين يفترضون — ضمنيا — التوحيد بين النظام اللغوى — أو اللغة — والكلام ؛ وكأنهم يتناسون الفارق بين مهمة الباحث الذى يسعى لوضع الظاهرة فى نسق ونظام ، وبين الظاهرة ذاتها فى حركتها وصيرورتها — من الطبيعى أن يكون كلام النحاة عن اللغة مغايرا لكلام أبناء اللغة أنفسهم . وإذا كانت اللغة هى الأداة التى يتم بواسطتها للإنسان فهم العالم وتأويله وتفسيره برموزها ؛ فإن فهم

اللغة ذاتها واكتشاف نظامها يتم من خلال رموزها وعلاماتها أيضا ، وهذا هو مكمن الصعوبة ـــ أو التعقيد ـــ فى الحديث عن اللغة . وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة نظاما من الرموز والعلامات تعبر عن رؤية الجماعة البشرية الخاصة للعالم ، فإن على عالم اللغة أن يتخذ من بعض هذه الرموز وسائل وعلامات للتعبير عن هذا النظام . إن الدّال فى النظام اللغوى يتحول إلى رمز ذى دلالة خاصة فى البحث اللغوى . وهذه العملية الأساسية فى البحث اللغوى هى فى جوهرها عملية تأويلية . إن اتهام النحو العربى بالصعوبة والتعقيد يفترض ـــ ضمنا أيضا ـــ أن غايته أن تكون تعليمية ، ومن طبيعة النحو التعليمى أن يكون « معياريا » ، وهى صفة سبق أن أشرنا إلى رفض الباحثين للنحو العربى لها ، انطلاقا من تصورهم لبناء النحو عليها . وهكذا يقع الباحثون فى تناقض يحتاج إلى تفسير لا نتوقف أمامه هنا .

إن كلمات مثل « الفاعل » ، و« المفعول » ، و« الفعل » ، و« المبتدأ » ، و« الخبر » ، و« المضارع » ، و« الماضى » ، و« الأمر » ، و« الفتحة » ، و« الكسرة » ، و« الضمة » ، و« السكون » ، و« الرفع » ، و« النصب » ، و« الكسر » ، و« الجزم » ، كلها فى اللغة علامات دالة على معان ، ولكنها تتحول فى البحث اللغوى إلى مفاهيم تحليلية ؛ أى أن هذه الرموز اللغوية قد تمت لها عملية إعادة تفسير ، أو تأويل ، نقلتها من مجال « الكلام »إلى مجال « اللغة » ، وهو ما يطلق عليه القدماء أحيانا اسم « النقل الاصطلاحى » أو « النقل العرفى » فى دوائر العلوم بشكل عام .

بالإضافة إلى هذه الصعوبة الخاصة بالعلوم اللغوية ، والتى تجعل من التأويل أداة أساسية لبناء العلم ذاته ، فقد كان النحاة العرب يواجهون صعوبات خاصة بالثقافه العربيةالإسلامية ، وهى صعوبات لا يواجهها البحث اللغوى الحديث ؛ أو بالأحرى ـــ كما سلفت الإشارة ـــ يتعمد ألا يواجهها . لقد تحول النص القرآنى فى الثقافة إلى أن يكون هو « النص » المعيار ؛ النّص الذى يمثل النظام اللغوى تمثيلا دقيقا . ولم يكن ممكنا للنحوى أو اللغوى أن يضع قواعده دون أن يكون هذا النص نصب عينيه وفى بؤرة الاهتمام من عقله . لقد بدأت حركة البحث اللغوى فيما هو شائع معروف ، من ضبط أبى الأسود الدؤلى لأواخر الكلمات فى المصحف ؛ ومن خلال وصفه لحركة الشفتين أثناء النطق بالحروف وضع مصطلحات « الفتح » ، و «الضم » و« الكسر »[11] . وإذا كان من السهل على الباحث اللغوى الحديث الإصرار على ضرورة أن يقصر الباحث نفسه على لهجة واحدة فى فترة زمنية محددة ، فقد كان ذلك بالنسبة للغوى القديم أمرا غير مقبول ؛ ذلك أن الثقافة كانت تنتقل من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين ؛ وكان النص القرآنى وما يحيط به من علوم ـــ ومنها النحو واللغة ـــ تساهم فى عملية النقل هذه ؛ ومن ثم أصبح ضروريا لدى النحاة

القدامى – وقد اختلط العرب بغيرهم من الثقافات والشعوب – اللجوء إلى « اللغة البدوية » استنادا إلى مبدأ ، أو معيار ، « النقاء اللغوى » . وقد يمكن الآن أن يقال إن « النقاء اللغوى » مجرد تصور ذهنى لا يعكس الواقع اللغوى الحقيقى ، لذلك اختلف اللغويون فيما بينهم حول تحديد القبائل والمناطق ، بل والأفراد من الشعراء الذين يمكن الرواية عنهم والاستناد إلى كلامهم فى وضع القواعد واكتشاف النظام . لكن تحديد معيار للنقاء بين اللغويين والنحاة واختلافهم فى هذا التحديد إنما يعكس خلافات بين اتجاهات ليس هنا مجال التعرض لها .

وإذا كان النص القرآنى – بوصفه معيارا – هو الذى وجه الدراسات اللغوية القديمة هذه الوجهة الخاصة ، فإن القراءات المختلفة لبعض أجزاء هذا النص ساهمت فى التخفيف من سطوة هذه المعيارية إلى حد كبير . ولا شك أن القراءات القرآنية – سواء فى ذلك القراءات السبعة المشهورة ، أو ما يضاف إليهن من الثلاثة ، أو ما يشذ عن هذه العشرة – تعد بقايا خلافية لاختلافات لهجية على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية . والاهتمام بهذه القراءات والحرص على تأويلها وتفسيرها – دون الجرأة على رفضها – هو الذى أعطى للنحو القديم حيويته ؛ وفى هذا رد على من يتهمون هذا النحو بالمعيارية وتحكيم القواعد الجامدة . وعلينا أن نكون على ذكر دائما من أن أوائل نحاة البصرة – بدءاً من عبد الله بن أبى اسحاق الحضرمى – كانوا من القراء « فتلميذاه عيسى بن عمرو وأبو عمرو بن العلاء ، وتلميذا عيسى : الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب كل هؤلاء من القراء » .[١٢]

وعلى ذلك ليس التأويل فى النحو العربى ذلك « المرض » الذى يجب التخلص منه فى مفهوم المحدثين ؛ بل هو فى الحقيقة أداة هامة وأساسية من أدوات بناء العلم ذاته . وهو من هذه الزاوية يعكس « الرؤية » العلمية للظاهرة فى فترة تاريخية محددة . والتأويل إلى جانب ذلك ، بل وقبل ذلك ، ظاهرة هامة وأداة أصيلة فى الثقافة العربية التى انطلقت من مركز أساسى هو النص القرآنى كما وضحنا فى دراسة أخرى .[١٣] ومن الطبيعى أن يكون له نفس الأهمية فى علم لصيق الصلة بالنص القرآنى . ولقد آثرنا فى هذه الدراسة استخدام كلمة « تأويل » بدلا من كلمة « تفسير » لعدة أسباب هى : –

١ – إن كلمة « تفسير » فى أصل استخدامها تعنى الواضح البين ، هكذا استخدمت فى القرآن فى قوله تعالى : (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا) [الفرقان / ٣٣] .وهى بهذا المعنى لا تعكس المقصود من حركة الذهن المعرفية إزاء موضوع المعرفة ، وهو المعنى الذى تدل عليه كلمة« تأويل » كما حللناها فى دراسة أخرى .[١٤]

٢ــ إن كلمة « تأويل » هى التى استخدمها قدامى المفسرين ، أمثال محمد بن جرير الطبرى (ت ٣١٠) الذى أطلق على كتابه فى التفسير **جامع البيان عن تأويل آى القرآن** ، ويبدأ دائما تفسيره للآية بقوله : « القول فى تأويل قوله تعالى » . وهذا كله يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق فى مواجهة النصوص والظواهر . وفى كتاب سيبويه نفسه دليل على ذلك ، فهو يكثر من استخدام كلمة « تأويل » إزاء العبارات التى يحتاج تحليلها إلى بعض العمق . وفى مقابل ذلك يستخدم كلمة تفسير للدلالة على الوضوح ، يقول وهو بصدد تبرير الاقتصاد فى ذكر الأسماء الثلاثية غير المتمكنة على الكثير الاستعمال الدائر فى الكلام :

> وإنما كتبنا من الثلاثة وما جاوزها غير المتمكن الكثير الاستعمال من الأسماء وغيرها الذى تكلم به العامة لأنه أشد تفسيرا . وكذلك الواضح عند كل أحد هو أشد تفسيرا ، لأنه يوضح به الأشياء ، فكأنه تفسير التفسير . ألا ترى أن لو أن إنسانا قال : ما معنى أيّان فقلت : متى ، كنت أوضحت . وإذا قال ما معنى متى قلت : فى أى زمان ، فسألك عن الواضح شق عليك أن تجىء بما توضح به الواضح .[١٥]

٣ــ هذا التمايز بين مفهوم « التأويل » و« التفسير » من حيث الدلالة قد تم توجيهه فى مرحلة متأخرة فى معركة الصراع الأيديولوجى بين الفرق والاتجاهات الفكرية والدينية المختلفة ــ وغالبا مع سيادة المذهب الأشعرى واتخاذه المذهب الرسمى للدولة بعد القضاء على الاعتزال مع أوائل القرن الخامس ــ على أساس مذهبى ؛ فصار « التفسير » هو ما يقدمه المذهب الرسمى من تأويلات وأصبح ما يقدمه الخصوم « تأويلا » زائغا عن الحق والصحة ؛ ووصم هؤلاء الخصوم بأنهم من الذين « فى قلوبهم زيغ » . ثم صارت كلمة « تأويل » من بعدُ ذات دلالة سيئة من المنظور الدينى الرسمى الذى ساد واستقر . وأغلب الظن أن الهجوم على « تأويلات » النحاة وأقيستهم وعللهم من المحدثين ليس إلا صدى لهذا التوجيه الأيديولوجى . يؤكد ذلك ويدعمه أن أول هجوم حاد جاء من نحوى قديم ، هلل له المحدثون تهليلا واسعا ، جاء من نحوى ينتمى إلى المذهب الظاهرى وهو مذهب لا يعترف بأى تفسير للنّص ، بل يرى أن النصوص واضحة بذاتها خاصة النصوص الدينية .[١٦]

ومعنى ذلك أن استخدامنا لمفهوم « التأويل » وإصرارنا عليه إنما هو بمثابة العودة إلى الأصل . وقد كان كتاب سيبويه أمرا طبيعيا من حيث هو الكتاب الأول الذى

وضع أسس التأويل وقواعده للنحاة الذين جاءوا بعد ذلك ، سواء أكانوا بصريين أم كانوا كوفيين أم بغداديين أم مصريين ، إذا سلمنا بهذه التقسيمات التقليدية . ومن الطبيعي كذلك أن نعتمد على اختبار بعض القضايا التي كثر الجدل حولها ، والتي أثارها ابن مضاء القرطبي ، والتي هي قضايا عامة تدخل في بناء العلم أكثر مما تتخلل تفاصيله مثل مفاهيم العامل والقياس والشذوذ ، وهي القضايا التي اعتبرها ابن مضاء مداخل للتأويلات التفصيلية والتعقيدات ، وهي نفس نظرة المحدثين كما سبق أن ألمحنا : وسنرى من خلال هذه الدراسة أن هذه المفاهيم ـــ العامل ، الشذوذ ـــ مفاهيم تحليلية ذات طابع تأويلي ، وهي مفاهيم تفسّر لنا ـــ نحن المحدثين ـــ الأساس النظري العام لرؤية العالم التي انطلق منها النحاة .

١ ـــ العامل :

حاول ابن مضاء أن يفسر تغير الحركات الإعرابية ، مع تغيّر مواقع الكلمات داخل الجملة برد ذلك إلى المتكلم . وهو يناقش مفهوم العامل من خلال منظور أيديولوجي واضح ، وسنعود إلى هذه النقطة بعد أن نتبين مفهوم العامل عند سيبويه ، ذلك لأن ابن مضاء لا يرد على سيبويه فقط ، بل يناقش النحاة كلهم حتى عصره في القرن السادس (ت ٥٩٢) . إن مفهوم العامل عند سيبويه ـــ وكذلك عند أستاذه الخليل ـــ لا يتبدى في الكتاب إلا من خلال ظاهرة أخرى هي ظاهرة الحذف أو الإضمار . وهذه الظاهرة تعرض نفسها بشكل واضح في الأبواب التالية : التنازع ـــ الاشتغال ـــ النداء ـــ القسم ـــ ، فهو في باب التنازع مثلا يقول :

> هذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك ، وهو قولك : ضربت وضربني زيد ، وضربني وضربت زيدا ، تحمل الاسم على الفعل الذي يليه ، فالعامل في اللفظ أحد الفعلين ، وأما في المعنى فقد يُعلم أن الأول قد وقع إلا أنه لا يُعْمَل في اسم واحد نصب ورفع وإنما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنه لا بنقص معنى وأن المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد(١٧)

فالعامل إذن هو اللفظ الذي يتصور سيبويه أنه يؤثر في لفظ آخر ؛ وفي الأمثلة السابقة يأتي اسم بعد فعلين ، يصح أن يقع فاعلا لأحد الفعلين وأن يقع مفعولا للفعل الآخر . وقد كان اختيار سيبويه ـــ أو تأويله بالأحرى ـــ أن الاسم يجب أن يتعلق بأقرب الأفعال إليه ؛ وفي هذا تركيز على علاقة التجاور أو المجاورة . وعلى ذلك يمكن القول : إن العامل مفهوم ذهني لتفسير ظاهرة لغوية هي علاقة كلمة بكلمة داخل الجملة . في هذه العلاقة تم تصنيف الكلمات إلى عوامل ومعمولات ، أو متأثرات . وعلى ذلك حين وجد سيبويه بعض الكلمات منصوبة أو مرفوعة دون

دون وجود عامل ظاهر فى السياق . كان لابد له من افتراض عامل محذوف أو مضمر كما فى أساليب النداء والقسم والاختصاص .. الخ .

إن الرؤية التى يقوم عليها مثل هذا التصور الذهنى التأويلى ـــ العامل ـــ هى أن كل أثر لابد له من مؤثر ، وكل فعل لابد له من فاعل ، وكل معلول لابد له من علة . هذه قضايا بديهية فى الثقافة العربية الاسلامية ؛ لأنها هى الأوليات التى تنبنى عليها خطوات الاستدلال من العالم المرئى الظاهر إلى العالم الغيبى الباطن إلى وجود الله عز وجل . هذه مقدمات أولى فى كتب علم الكلام اتفقت عليها الفرق كلها ، ولذلك تحولت إلى بديهيات ، فالطفل ـــ فيما يرى ابن حزم يعلم « بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل ، فانه إذا رأى شيئا قال : من عمل هذا ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عاملا »(١٨)

لكن مع هذا الاتفاق والإجماع على « العامل » اختلف الكوفيون مع البصريين حول تحديد هذا العامل فى سياق الاشتغال ـــ كما فى الأمثلة السابقة ـــ فذهب سيبويه إلى إعمال الفعل الثانى للجوار ، على حين ذهب الكوفيون إلى إعمال الفعل الأوّل للأسبقية .ومعنى ذلك أن مبدأ « العامل » متفق عليه ، لكن تحديد العامل فى الجملة المعينة هو محور الخلاف . ورغم أن الخلاف ليس اهتمامنا فى هذه الدراسة ، فانه من المفيد أن نؤكد أن هذا الخلاف ـــ الجزئى ـــ ليس خلافا بلا مغزى ، بل هو خلاف تصورات فرعية ، هو خلاف حول أيهما أهم : علاقة الجوار أم الأسبقية المطلقة . أو بعبارة أخرى أيهما يسمى العامل أو المؤثر : القريب أم البعيد . وهذا خلاف يحتاج إلى تعمق أكثر فى طبيعة الجذور الفكرية للمدرستين إن صح اعتبارهما كذلك . إن هذا الخلاف شبيه بخلاف الأشاعرة مع المعتزلة حول « فاعل » الفعل الإنسانى ، فذهب المعتزلة إلى الأقرب وهو الإنسان وذهب الأشاعرة إلى الأسبق وهو الله ، وإن احتفظوا للإنسان بعلاقة ما بفعله أطلقوا عليها اسم « الكسب » . ليس هذا تفسيرا لخلاف الكوفيين والبصريين حول « العامل » فى الأمثلة السابقة ، ولكنه مجرد دليل على تجاوب أنماط الخطاب فى كل من النحو وعلم الكلام .

إن قضية العامل ـــ التى تقوم على أساس علاقة التلازم الضرورى بين الفعل والفاعل ـــ هى التى تجعل سيبويه يصر على أن تكون كلمة « قومك » فى جملة مثل « ضربونى وضربتهم قومَك » على النصب ، ولا يصح أن تأتى على الرفع ، فلا يصح أن تقول « ضربنى وضربتهم قومُك » على إعمال الفعل الأول فى قومك ، بل الجملة غير صحيحة عند سيبويه « فلابد فى الأول من ضمير الفاعل لئلا يخلو من فاعل . وإنما قلت : ضربتُ وضربنى قومُك ، فلم تجعل فى الأول الهاء والميم لأن الفعل قد يكون بغير مفعول ولا يكون الفعل بغير فاعل »(١٩)

إن جواز حذف المفعول مع عدم جواز حذف الفاعل فى الأمثلة السابقة ، يعنى أن الفاعل يحتل مرتبة أعلى فى تصورات النحاة ، إنه « عمدة » إذا قورن بالمفعول « الفضلة » وهذه كلها مفاهيم ترتد إلى أصل مفهوم واحد هو مفهوم « العامل » . وليس مفهوم العامل بالمعنى الذى شرحناه مفهوما تحكميا عند سيبويه ، بل هو مجرد تصور ذهنى تأويلى . دليل ذلك أنه يتوقف عند بيت امرىء القيس

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة   كفانى و لم أطلب قليلاً من المال

لقد كان المفروض — لو حكَّم سيبويه مقاييسه من ضرورة إعمال الفصل الثانى أن تكون كلمة « قليل » منصوبة على المفعولية ، وأن يُقَدر فى الفعل الأول ضميرٌ فاعلٌ . لكن سيبويه يخرج المثال كله من باب التنازع استنادا إلى سياق المعني لا فى البيت فحسب ، بل فى القصيدة

فإنما رفع لأنه لم يجعل القليل مطلوبا ، وإنما كان المطلوب عنده المُلْك
وجعل القليل كافيا ، ولو لم يرد ذلك
ونصب فسد المعنى[٢٠]

وهكذا يستطيع سيبويه — بهذا التأويل — أن يحافظ على مفهوم أهمية الفاعل عن المفعول وجواز وجود فعل بلا مفعول وعدم جواز وجود فعل بلا فاعل . ومما يؤكد أن مفهوم « العامل » النحوى مجرد تصور ذهنى تأويلى « باب الاشتغال » ، ففى مثال مثل « زيدٌ مررت به » يرى أن الرفع فى « زيد » هو الأوجه ، وذلك على عكس مثال « زيدا ضربته » فالنصب فى هذه الحالة الأخيرة أمثل ، لكن ذلك لا يمنع أن يقال « زيدا مررت به » وذلك على تأويل فعل مضمر نصب « زيدا » لاعلى أنه منصوب بالفعل التالى له الذى تعدى إلى ضميره — ضمير زيد — بحرف الجرّ . هذا التأويل ضرورى .

كأنك قلت — إذا مثلت ذلك — جعلت زيدا على طريقى مررت به ،
ولكنك لا تظهر هذا الأول (يعنى الفعل الأول) كما ذكرت لك[٢١]

فإذا وقع الفعل على مفعول مباشر بينه وبين الاسم الأول سبب أو علاقة جاز الوجهان فى الاسم الأول : النصب والرفع .والتأويل الذى يقدمه سيبويه هنا تأويل هام من حيث إنه يكشف عن جانب من البعد الاجتماعى للغة . إن علاقات القرابة فى المجتمع العربى علاقات لها اعتبارها ، وهذا هو البعد الذى يلمحه سيبويه حين يقول :

وإذا قلت : زيد لقيت أخاه فهو كذلك (أى بالرفع) وإن شئت نصبت ، لأنه إذا وقع على شيء من سببه فكأنه وقع به . والدليل على

ذلك أن الرجل يقول : أهنت زيدا بإهانتك أخاه وأُكرمته بإكرامك أخاه . وهذا النحو فى الكلام كثير . يقول الرجل إنما أعطيت زيدا ، وإنما يريد لمكان زيدٍ أعطيت فلانا . وإذا نصبت : زيدا لقيت أخاه ، فكأنه قال : لابست زيدا لقيت أخاه وهذا تمثيل ولا يتكلم به ، فجرى هذا على ما جرى عليه قولك : أكرمت زيدا .(٢٢)

إن عبارة « وهذا تمثيل ولا يتكلم به » عبارة متكررة فى الكتاب (٢٣) وهى دالة على وعى سيبويه بالفارق بين « العبارة الأصلية » موضوع التحليل وبين « العبارة الشارحة » . ومعنى قول سيبويه إن « العبارة الشارحة » « تمثيل ولا يتكلم به » أن تقدير المحذوف مسألة افتراضية . وإذا كان المحذوف هو العامل فذلك يؤكد ما ذهبنا إليه من أن « العامل » مجرد تصور ذهنى تأويلى ، أو هو أداة تحليلية لبناء العلم .

ولكى تتضح القضية أكثر نعرض بعض الأمثلة التى يُؤوِّلها سيبويه على حذف العامل وذلك فى باب الاستثناء بخلا وعدا حيث يرى أن الاسم منصوب بعدهما بفعل مضمر تقديره « جاوز » . ولكنه بعد ذلك مباشرة يسارع إلى نفى حقيقة الجملة المفترضة فيقول : —

ولكنى ذكرت جاوز لأمثل لك به ، وإن كان لا يستعمل فى هذا الموضع .
وتقول أتانى القول ما عدا زيدا ، وأتونى ما خلا زيدا فما هنا اسم ، وخلا وعدا صلة له ، كأنه قال أتونى ما جاوز بعضهم زيدا . وما هم فيها عدا زيدا ، كأنه قال :ماهم فيها ما جاوز بعضهم زيدا ، وكأنه قال إذا مثلت ما خلا وما عدا فجعلته اسما غير موصول : قلت : أتونى مجاوزتهم زيدا مثلته بمصدر ما هو فى معناه ، كما فعلته فيما مضى .(٢٤)

إن الصعوبة التى يواجهها سيبويه فى النص السابق هى محاولته أن يشرح المثال اللغوى بعبارات مماثلة « تمثيلات » وهو يصرّ فى نفس الوقت على إقناع قارئه أن هذه « التمثيلات » ليست جزءا من الكلام . ومعنى ذلك أن العامل ليس جزءا من الكلام كما توهم المحدثون متابعين فى ذلك لابن مضاء القرطبى ، بل هو مفهوم ذهنى تصورى يؤدى وظيفة تأويلية هامة فى بناء العلم . وقد قارب ابن مضاء أن يدرك هذه الحقيقة ، وهو يناقش افتراضا مؤداه أن مفهوم « العامل » بالنسبة لعلم النحو مجرد اصطلاح وضعى :

كما فعل المهندسون حين وضعوا خطوطا مصنوعة — هى فى الحقيقة أجسام — مواضع الخطوط التى هى أطوال لا أعراض لها ولا أعماق ،

ونُقَطا — هي في الحقيقة أجسام — مواضع النقط التي هي نهايات ، والتي هي لا أطوال لها ولا أعراض ولا أعماق ، وقدروا في الفلك دوائر ونقطا وتوصلوا بذلك إلى البرهان على ما أرادوا أن يبرهنوا عليه . ولم يخلّ إيقاع هذه مواضع تلك بما قصدوا ، بل حصل اليقين للمتعلمين تلك الصنعة ، مع معرفتهم بوضع هذه موضع تلك (٢٥)

في مثل هذه المقارنة يكون مفهوم « العامل » بمثابة مفهوم تحليلي مثل النقط والخطوط التي يمثل بها العلماء — علماء الهندسة — الأطوال والأعراض والمسافات والبدايات والنهايات . واذا كانت هذه الخطوط والنقط علامات في نظام علمي لا تساوي ما تدل عليه ، بل هي مجرد علامات اتفاقية ، فإن « العامل » كذلك مجرد مفهوم اصطلاحي في بناء علم النحو . وإذا كان تصور سيبويه للعامل — كما عرضناه سالفا — يؤكد هذه الحقيقة ، فإن ابن مضاء القرطبي يسارع إلى رفض هذه المماثلة بين النقط والخطوط في علم الهندسة وبين « العامل » في علم النحو يقول :

النحويون ليسوا بهؤلاء (يعني المهندسين) ، لأنهم قالوا : إن كل منصوب فلابد له من ناصب لفظي ، فإن جعلوا هذه المحذوفات التي لا يجوز إظهارها معدومة على الإطلاق في اللفظ وفي الإرادة ، والكلام تام دونها ، فقد أبطلوا ما ادعوه من أن كل منصوب فلابد له من ناصب . وأيضا فإن وضع الأجسام مواضع الخطوط والنقط الهندسية تقريب وعون للمتعلم ، ووضع هذه العوامل لاشيء فيه من ذلك ، بل تقدير وتخييل (٢٦) .

إن هذا الرفض الحاسم من ابن مضاء لمفهوم « العامل » رغم إدراكه لطبيعته وحقيقته لا ينبع من مجرد الرغبة في الثورة على المشرق العربي من جانب المغرب في عصر الموحدين ، بل الرفض يرتد في حقيقته إلى خلاف أيديولوجي بين المذهب الظاهري في التعامل مع النصوص وبين غيره من المذاهب الدينية داخل إطار الثقافة العربية الإسلامية . إن المعيار الذي تستند إليه الظاهرية أن النصوص واضحة مكتفية بذاتها ، وهو ما يعبر عنه ابن حزم بقوله :

واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه ... ... وجملة الخير كله أن تلزموا ما نص عليه ربكم في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبيانا لكل شيء ، وما صح عن نبيكم صلى الله عليه وسلم برواية الثقات من أئمة أصحاب الحديث رضي الله عنهم مسندا إليه ، فهنا طريقان يوصلانكم إلى رضى ربكم عز وجل . (٢٧)

وعلى ذلك فالتأويل وحمل الكلام على غير ظاهره مرفوض رفضا قاطعا من جانب أتباع المذهب الظاهرى . إن النصوص بينة بذاتها واضحة بنفسها لا تحتاج فى فهمها وإدراك معناها إلا لمعرفة اللغة ، وحمل الكلام على غير ظاهره لا يصح أن يقع إلا بنص آخر ، فالنصوص تفسر بعضها ولا حاجة للعقل الانسانى للتدخل .

وحمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع ، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله . (٢٨)

إن هذا الموقف الأيدلوجى ينقله ابن مضاء كاملا من مجال النصوص الدينية إلى مجال الدرس اللغوى ، ولا غرابة فى ذلك ،أليست اللغة / بالنسبة للدارس نصا يقرؤه لاكتشاف آلياته . وإذا كان البعد الأيدلوجى لمفهوم « العامل » ــ أو لنقل البعد الثقافى الديني ــ بعدا ضمنيا فى كتاب سيبويه فإن ابن مضاء ينقل هذا البعد من العمق إلى السطح وذلك فى مناقشته له من منظور ديني واضح . فهو أولا يورد رأى ابن جنى فى العوامل اللفظية والمعنوية كما يلح على تأكيد ابن جنى أن العامل فى الحقيقة هو المتكلم نفسه . وإذا كان تأكيد ابن جنى لم يمنعه من التحليل على أساس من مفهوم « العامل » ، فإن ابن مضاء يأخذ رأى ابن جنى ــ أن العامل هو المتكلم ــ مأخذا اعتزاليا فيبدأ مناقشته لمفهوم العامل بالرد عليه قائلا : ــ

وأما مذهب أهل الحق فإن هذه الأصوات إنما هى من فعل الله تعالى ، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية .
وأما القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضا فباطل عقلا وشرعا ، لايقول به أحد من العقلاء لمعان يطول ذكرها فيما المقصد إيجازه : منها أن شرط الفاعل أن يكون موجودا حينما يفعل فعله ، ولا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل ، فلا يُنصب زيد بعد إن قولنا (إن زيدا) إلا بعد عدم إن .
فإن قيل بم يرد على من يعتقد أن معانى هذه الألفاظ هى العاملة ؟ قيل : الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحيوان ، وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء ، ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق ، وفعل الإنسان وسائل الحيوان فعلُ الله تعالى ، كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل ، وقد تبين هذا فى موضعه . وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل ، لا ألفاظها ولا معانيها لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع . (٢٩)

هكذا ينقل ابن مضاء مفهوم « العامل » النحوى إلى مجال « الفاعل » فى الواقع ، ويناقش القضية من منظور كلامى واضح . وبعبارة أخرى يمكن القول إن ابن مضاء

حوّل المفهوم الذهني التصوري التأويلي إلى موجود واقعي وراح يناقش إمكانية قدرته على العمل والتأثير من جميع الوجوه . والحقيقة أن موقف ابن مضاء من مفهوم « العامل » هو موقف الظاهرية من تأويل النصوص عامة ، فمفهوم العامل أدى إلى توليد مفاهيم نحوية أخرى كالإضمار والحذف استخدمت فى تحليل الكلام وصولا إلى نظام اللغة . وقد فهم الظاهريون أن افتراض محذوف أو مضمر فى الكلام يغيّر الكلام عن ظاهره بإضافة وزيادة ما يفترض أنه محذوف أو مضمر ، وهذه مسألة خطيرة — فى زعمهم — حين تطبقّ على النصوص الدينية . ولو فهم ابن مضاء أن تقدير المضمر أو المحذوف من العوامل هو مجرد أداة تأويلية لشرح المثال اللغوى — كما هو واضح عند سيبويه — لما قال : —

> ومن بنى الزيادة فى القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه فقد قال فى القرآن بغير علم ، وتوجه الوعيد إليه ، ومما يدل على أنه حرام ، الإجماع على أنه لا يزداد فى القرآن لفظ غيرُ المجمع على إثباته ، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ ، بل هى أحرى . (٣٠)

وسيبويه حريص كل الحرص — كما سلفت الإشارة — على التفرقة بين العبارة الفعلية فى الكلام وبين العبارة الشارحة التى يستخدمها على سبيل التمثيل . وهو فى حالة القرآن أشد حرصا ، ذلك أنه وهو يؤوّل قراءة من القراءات — والقراءات أمر لم يكن يستطيع النحوى القديم تجاهله كما سلفت الإشارة — يحرص على بيان أن الفعل المضمر لا يستعمل إظهاره ، وذلك فى مثل قوله تعالى « وامرأته حمالة الحطب » فى قراءة من قرأ على النصب « حمالة » .

> « لم يجعل الحمالة خبرا للمرأة ، ولكن كأنه قال : أذكر حمالة الحطب شتما لها ، وإن كان فعلا لم يستعمل إظهاره . (٣١)

وفى هذا الإطار يصنع سيبويه قواعد عامه من مثل « إن القراءة لا تخالف ؛ لأن القراءة السُّنّة »(٣٢) تأكيدا للدور الذى أشرنا إليه والذى لعبه النص القرآنى بقراءاته المتعددة فى التأثير فى بناء علم النحو . وهو فى سياق آخر يضع قاعدة أخرى فحواها « فكلما كثر الإضمار كان أضعف » خاصة فى حالة تأويل الصيغ الثابتة مثل « إن خيرا فخير وإن شرافشر » (٣٣)ومعنى ذلك أن الإضمار والحذف مجرد وسائل تأويليه ، وسائل فرعية بالنسبة للعامل : الأداة التأويلية الكبرى فى علم النحو . وهذا كله يؤكد أن هجوم ابن مضاء على النحاة وعلى مفهوم العامل — وما يتفرع عنه — كان هجوما أيديولوجيا يؤكد أن مفهوم العامل نفسه صياغة نحوية لقضية ثقافية ، ومن خلال هذا المفهوم — العامل — يترابط علم النحو بمفاهيم الثقافة .

٢ ــ القياس :

يرد الدارسون المحدثون القياس النحوى فى طرائقه ومظاهره إلى تأثر النحاة بعلم أصول الفقه . [٣٤] وأغلب الظن أن الذى أدى بهم إلى هذا هو تعليلات النحاة للظواهر اللغوية وتقسيم المتأخرين منهم للعلل إلى علل لفظية وأخرى معنوية ، أو تقسيمهم لها من منظور آخر إلى علل أوَل وعلل ثوان وثوالث وهكذا . والحقيقة أن التعليل أداة أصيلة من أدوات البحث العلمي بدونها يتحول العلم إلى مجرد جمع وتصنيف ، وإذا كان التصنيف نفسه عملية تفترض « معيارا » فإنها عملية تعتمد على نوع ما من التعليل والتأويل . إن التجاوب بين مقولات علم النحو ومفاهيمه وبين مقولات علم الفقة ومفاهيمه تجاوب طبيعى مادام النحو والفقه نظامين ثانويين داخل اطار نظام موحد هو الثقافة العربية الإسلامية .

والقياس كما تحدد بعد عصر سيبويه يفترض أركانا أربعة هى الأصل والفرع والحكم والعلة ، ولابد من وجود « النّص » الذى هو الأصل والذى يستنتج ــ أو يستنبط ــ منه حكم بعينه . ومع الحكم يمكن استنباط علّة ــ أو تفسير ــ للحكم الذى يتضمنه النّص . فإذا وجدت نفس العلة فى أمر آخر غير الأمر المنصوص عليه أمكن للباحث ــ النحوى والفقيه ــ نقل حكم الأصل إلى الفرع بسبب هذه العلة الجامعة . القياس ــ كما هو واضح ــ يعتمد على حركة العقل فى فهم الظاهرة أو النّص . وإذا كان الأصوليون والفقهاء يفضلون استخدام مصطلح « الاستنباط » على مصطلح « التأويل » فما ذلك إلا أثر من آثار التحويل الأيديولوجى فى دلالة المصطلح الأخير كما سبقت الإشارة . والحقيقة أن المـ ن يشيران إلى عملية واحدة .

وإذا كان القياس فى مجال النصو الأداة التى يستطيع بها العقل الإنسانى تطوير دلالة هذه النصوص لتلائم والمكان فى مجال الأحكام الشرعية ، وهى الأداة التى يقوم بها « التأويل ب الجوانب الأخرى للنصوص الدينية ، إذا كان الأمر كذلك فإن القياس فى مجاز نحو هو الاداة التنظيمية التى تحول « الكلام » إلى لغة ، وترد التغاير والتعدد إلى نسق ونظام .

ونكتفى هنا بمناقشة قضيتين فى كتاب سيبويه من قضايا القياس ، أولاهما هى قياس الفعل على الاسم فى العمل خاصة الفعل المضارع ، والثانية قياس « الصفة » على الفعل فى العمل ، وهو ما يطلق عليه البعض ساخرين اسم « القياس على القياس » أو تحويل الفرع إلى أصل يقاس عليه مرة أخرى . [٣٥] لقد هاجم ابن مضاء ــ إلى جانب العامل ــ العلل والمقاييس النحوية ، وهو هجوم طبيعى من أحد أتباع الظاهرية التى ترفض القياس جملة وتفصيلا . وفى ذلك يقول ابن حزم :

إن القياس الذى حدث فى القرن الثانى قال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤوا منه ، وهو الحكم فيما لانص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع فقال حذاقهم : لاتفاقهما فى علة الحكم ، وقال بعضهم لاتفاقهما فى وجه الشبه ، قلنا : هذه قضية باطلة لوجوه أحدها : قولهم فيما لا نص فيه وهذا معدوم فالدين كله منصوص عليه ، وثانيها أنه حتى لو وجد لما جاز أن يحكم بذلك لأنه دعوى بلا برهان ، وثالثها قولهم : لاتفاقهما فى علة الحكم ولا علة فى الشىء من أحكام الله تعالى إذ دعوى العلة فى ذلك قول بلا حجة . (٣٦)

وإذا كان ابن مضاء قد نقل الخلاف حول مشروعية القياس من مجال الخلاف الفقهى إلى مجال الخلاف النحوى كما فعل فى مفهوم العامل ، فما ذلك إلا لأن القياس ــ فى النحو كما هو فى الفقه ــ يعتمد اعتمادا أساسيا على التأويل ، سواء من حيث استخراج الحكم أو من حيث استنباط العلة أو من حيث نقل حكم الأصل إلى الفرع . إن اختيارنا هنا لقضيتى قياس الفعل المضارع على الاسم وقياس الصفة على الفعل المضارع اختيار نابع من أن هاتين القضيتين يعكسان ــ إلى جانب قضية العامل ــ طبيعة التصورات العامة التى قام عليها العلم من جهة ، كما يؤكدان الطابع التأويلى للمفاهيم والتصورات النحوية من جهة أخرى .

ومن المفيد فى البداية أن نزيح عن الأذهان ذلك التصور الذى زرعه ابن مضاء فى أذهان بعض الباحثين المعاصرين من أن قياس الصفة على الفعل ــ بعد قياس الفعل على الاسم ــ هو قياس على القياس ، أو تحويل للفرع إلى أصل ثم القياس عليه . ذلك أن قياس الفعل على الاسم ــ أو مضارعته له على حد تعبير سيبويه كما سنرى ــ هو قياس فى حكم ما هو أن كلا من الاسم والفعل المضارع مُعْرَب ؛ فالحكم هنا هو « الإعرب » والأصل فيه ــ على حد تصور النحاة ــ أنه للأسماء . أما قياس الصفة على الفعل المضارع فهو قياس لحكم آخر غير حكم الإعراب (القابلية الإعراب) ، بل الحكم المقيس عليه فى هذه الحالة الثانية هو « العمل » أو « التأثير » وبذلك اختلفت جهتا الحكم وصارا قياسين لا قياسا مركبا .

إن تصور النحاة ــ خاصة سيبويه ــ للاسم والصفة والفعل يعطى الأولية للأسماء ، ثم يضع بعدها الصفات ، ثم يأتى الفعل فى المرتبة الثالثة . وليست هذه مجرد تصورات ذهنية فارغة ، بل الواقع أن هذا الترتيب يتجاوب بعمق مع التصور الدينى لأسماء الله وصفاته وأفعاله . إن الأسماء هى التى تدل على الذات ، والصفات تدل على أحوال اختلفت المتكلمون هل هى عين الذات أم هى غيرها . وإذا كان المتكلمون لم يفرقوا فى خلافاتهم بين الأسماء والصفات لأن كثيرا من الأسماء الإلهية التى وردت

فى القرآن هى من حيث الاشتقاق صفات ، فإن الظاهرية يتخذون موقفا مخالفا للفرق الإسلامية كافة فينكرون إنكارا تاما إطلاق كلمة « صفات » على ماورد فى القرآن من ألفاظ دالة على الله عز وجل . والمنطلق الذى ينطلقون منه هو « النَّص » الذى تحدث عن « الأسماء الحسنى » ولم يرد منه لفظ « صفة » . يقول ابن حزم :

وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ، ولا حُفظ عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن لله تعالى صفة أو صفات ، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين وما كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به . (٣٧)

وإذا تجاوزنا إطار علم الكلام إلى التصوف فسنجد أن ثمة نظرية صاغها ابن عربى حول « الألوهة » بوصفها مجموع الصفات الباطنة فى الذات الإلهية ، والتى تطلب العالم ويطلبها العالم ، وإليها يرد ابن عربى «الفاعلية » و « العمل » فى العالم (٣٨) وهذا معناه أن الاتجاه العام فى الثقافة كان يعطى للاسم أولية على الصفة ويعطى للصفة أولية على الفعل ، وذلك انطلاقا من تصور حدوث العالم فى مقابلة قدم الذات الإلهية ، وهو تصور يضع الصفات — التى لم يميز المتكلمون بينها وبين الأسماء (٣٩) — فى مرتبة وسطى . لذلك نرى من الطبيعى أن يضع النحاة الاسم فى المرتبة الأولى . ليس هذا بالطبع تعليل النحاة لهذا الترتيب ، فللنحاة — وسيبويه خاصة — تعليلاته ذات الطابع اللغوى لأولية الاسم على الفعل ، وهذه بعضها :

إن للاسم استقلالا لغويا ليس للفعل ، فالجملة — الكلام — قد تبنى على اسمين ولا تبنى على فعلين لأن الاسم يستغنى عن الفعل ولا يستغنى الفعل عن الاسم . هذه حقيقة تؤكد مغايرة الفعل للاسم ، أو بالأحرى عدم مضارعته له مضارعة تامة . وهذا ما يعنيه سيبويه بقوله

ويبين لك أنها (الأفعال) ليست بأسماء أنك لو وضعتها مواضع الأسماء لم يجز ذلك ، ألا ترى أنك لو قلت إنَّ يضرب يأتينا وأشباه هذا لم يكن كلاما ؟ ! إلا أنها ضارعت الفاعل (يعنى الصفة) لاجتماعهما فى المعنى . (٤٠)

إن الاسم — فيما يرى سيبويه — « له من القوة ما ليس لغيره » (٤١) . وإذا كان الفعل المضارع يلحقه الإعراب كما يلحق الأسماء فإن هذا التشابه لا يجعل الفعل اسما ، ذلك أن الفعل يُجْزم والاسم يُجَرّ ، والعلة فى ذلك أن الاسم تلحقه الإضافة وهى علاقة لا تحدث للفعل . وإذا كانت الإضافة تحذف التنوين فى الاسم المضاف ،

فإن التنوين يوازى الجزم فى الأفعال . يقول سيبويه :

وليس فى الأفعال جر كما أنه ليس فى الأسماء جزم ، لأن المجرور داخل المضاف إليه معاقب للتنوين ، وليس ذلك فى هذه الأفعال ... وليس فى الأسماء جزم لتمكنها وللحاق التنوين ، فإذا ذهب التنوين لم يجمعوا على الاسم ذهابه وذهاب الحركة . (٤٢)

إن القياس هنا هو إدراك للتشابه وإدراك للاختلاف كذلك ، وهما وسيلتان هامتان للتصنيف والتقسيم . إن الفعل ــ من حيث الإعراب ــ يشبه الاسم فى أنه يقبل الرفع والنصب ويخالفه فى أنه يقبل الجزم فى حين لا يقبل الاسم الجزم ويقبل الجرّ . وتكون المقابلة هنا بين الجزم فى الفعل والتنوين فى الاسم مقابلة قائمة على أساس من عدم اجتماع التنوين مع الإضافة ، التى هى إحدى وظائف الاسم التى تفصله عن الفعل .

هذا التشابه بين الاسم والفعل يؤكده تشابه آخر بين الفعل والصفة ــ التى اعتبرها سيبويه فرعا على الاسم ــ من حيث الوظيفة ــ وذلك أن الفعل قد يقع موقع الاسم ويقوم بوظيفة فى الجملة كأن يكون خبرا أو صفة أو حالا ... الخ . وهنا يلمح سيبويه إلى جانب هذا التشابه الوظيفى تشابها فى الإلحاق ، فالفعل قد تلحق به السين أو سوف كما تلحق الألف واللام الاسم فتحوله من التنكير إلى التعريف . إن الأفعال تضارع الأسماء ــ خاصة الصفات ــ من حيث إنك :

تقول : إن عبد الله ليفعل ، فيوافق قولك : لفاعل ، حتى كأنك قلت : إن زيدا لفاعل فيما تريد من المعنى . وتلحقه هذه اللام (لام التأكيد) كما لحق الاسم ، ولا تلحق فَعَلَ (الفعل الماضى) اللام . وتقول سيفعل ذلك وسوف يفعل ذلك فتلحقها هذين الحرفين لمعنى كما تلحق الألف واللام الأسماء للمعرفة . (٤٣)

إن هذا التحليل لأوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الاسم والفعل سواء على مستوى الإعراب أو الإلحاق أو علاقات الاستبدال ــ كما بين الفعل والصفة ــ هو الذى جعل سيبويه والنحاة السابقين عليه يصوغون مفهوم « المضارع » الذى تطور بعد ذلك ليدل على البعد الزمنى فى الصيغة . إن كلمة « مضارع » استعملها النحاة السابقون على سيبويه بمعنى « المشابه » فى كثير من الجوانب ، وهذه الكلمة بهذا المعنى « مصطلح شكلى غير مرتبط بمدلوله الوظيفى » (٤٤) ، ولكنها تحولت رغم ذلك لتدل على الفعل الدال على الحال أو الاستقبال ، أى أنها اكتسبت مدلولها الوظيفى من استخدام النحاة لها ، فأصبح تقسيم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر لا يثير استغرابا من أحد .

إن هذه العلاقة التى اكتشفها النحاة — بالمقارنة — بين الاسم والفعل تبلور عنها مفهوم هو « المضارعة » ، وهو مفهوم يقوم على ترتيب هرمى — ذى طابع تقييمى — يحتل فيه الاسم قمة الهرم . وبناء على هذا التصور يمكن تأويل بناء الفعل الماضى على الفتح . فالفعل الماضى بنى على الفتح لا على السكون — والفتحة أخف الحركات عند سيبويه وتؤيده الدراسات الإحصائية فى ذلك — لأنه يضارع — بعض المضارعة — الاسم ، أو على حد تعبير سيبويه

لأن فيها بعض ما فى المضارعة ، تقول : هذا رجل ضربنا فتصف بها النكرة ، وتكون فى موضع ضارب إذا قلت هذا رجل ضارب . وتقول إن فَعَل فعلت ، فيكون فى معنى إن يفعل أفعل ، فهى فِعْل كما أن المضارع فعل وقد وقعت موقعها فى إنْ (يعنى الشرطية) . ووقعت موقع الأسماء فى الوصف كما تقع المضارعة فى الوصف ، فلم يسكّنوها كما لم يسكنوا من الأسماء ما ضارع المتمكن ولا ما صُيِّر من المتمكن فى موضع بمنزلة غير المتمكن . فالمضارع (للمتمكن) : من علُ ، حركوه لأنهم قد يقولون من علٍ فيجرونه . وأما المتمكن الذى جعل بمنزلة غير المتمكن فى موضع فقولك أبدأ بهذا أولُ ، وياحكمُ . (٤٥)

إن القياس فى النحو كما هو واضح من الأمثلة السابقة تخالف للقياس فى الفقه ، فالنحوى لا ينقل حكما من نصّ إلى نصّ ، بل يستنبط — بالتاويل والمقارنة — أوجه التشابه وكذلك أوجه الاختلاف بين خواطر اللغة . وهذه العملية — التأويلية فى جوهرها — هى التى تمكنه من وضع القواعد ، وبدونها لا يمكن اكتشاف النظام اللغوى من الكلام .

إذا كان الفعل الدال على الحال والاستقبال يضارع الاسم من حيث الإعراب ، ويضارع الصفات من حيث صلاحيته لأن يقع موقعها ، فإن الصفات يمكن أن تضارع الأفعال من حيث عملها الرفع والنصب . وهذا فارق هام بين الصفة والاسم . وقد تنبه سيبويه — وإن بشكل ضمنى إلى أن الفارق بين الاسم والصفة فارق دلالى فى المحل الأول ، فالاسم يشير إلى المسمى والصفة تدل على الموصوف بالحدث . وبالإضافة إلى ذلك فإن سيبويه قد تنبه إلى أمرين : أحدهما أنه لا يجوز الإخبار بالاسم ، والأمر الآخر أن الصفة لا تقع موقع الاسم ولا تحل محله (٤٦) . ومع ذلك تظل الصفة فى موقع متوسط بين الاسم والفعل ، ولذلك تجرى الصفة مجرى الفعل المضارع للاسم كما أن الفعل يضارع الفعل فى الإعراب « فكل واحد منهما داخل على صاحبه » على حد تعبير سيبويه . (٤٧)

إن مشكلة تصنيف الصفات من حيث علاقتها بالأسماء من جهة ومن حيث علاقتها بالأفعال من جهة أخرى مشكلة تطلبت كثيرا من التحليل من منظور علم اللغة

الحديث فى دراسة تعد فى تقديرنا من أخطر الدراسات الحديثة ، فى اللغة العربية . وقد انتهت إلى ضرورة إفراد الصفة فى تصنيف مستقل عن الاسم رغم كل التشابهات التى تربط الصفات بكل من الاسم والفعل (٤٨) . ولم يكن الفصل ممكنا أمام سيبويه ولا أمام سابقيه أو لاحقيه بحكم ما سبقت الإشارة إليه من تداخل مفاهيم الأسماء والصفات فى العلوم الدينية إلى حد إنكار الظاهرية للصفات كما سبقت الإشارةأيضا .

لذلك يكفى سيبويه أن يدرك عناصر التشابه وكذلك عناصر الاختلاف بين الاسم والصفة من جهة ، وبينها وبين الفعل من جهة أخرى . يقول :

وأما مضارعته فى الصفة فإنك لو قلت : أتانى اليوم قوى وألا باردا ، ومررت بجميل ، كان ضعيفا ، ولم يكن فى حسن : أتانى رجل قوى ، وألا ماء باردا ، ومررت برجل جميل . أفلا ترى أن هذا يقبح ههنا كما أن الفعل المضارع لا يتكلم به إلا ومعه الاسم ؛ لأن الاسم قبل الصفة ، كما أنه قبل الفعل . ومع هذا أنك ترى الصفة تجرى فى معنى يَفْعَلُ (يعنى الفعل المضارع) ، يعنى هذا رجلٌ ضاربٌ زيدا ، وتنصب كما ينصب الفعل . (٤٩)

إن هذا التشابه بين الصفة والفعل فى حاجة كل منهما إلى الاسم من جهة ، وفى العمل من جهة أخرى يؤكد أنهما « متضارعان » ، بمعنى أن كلا منهما داخل فى صاحبه كما نقلنا عن سيبويه من قبل . وإذا كان الاسم يدل على الجواهر والصفات تدل على الأعراض ، كما يقرر المتكلمون فمن الطبيعى أن يكون للاسم مكانته العليا فى تقسيم النحاة للكلم . وتنبغى الإشارة هنا إلى أن مفهوم « المضارعة » مفهوما لا يقتصر على تحليل علاقة الاسم بالفعل أو الفعل بالصفة ، بل يمتد ليستخدم فى تحليل أساليب كثيرة ، فالصفة المشبهة تضارع الصفة فى العمل ، وما « تضارع » ليس فى العمل عند من يعملونها ، وأسماء الأعداد تضارع الصفات فى العمل ، وهكذا يتحول مفهوم « المضارعة » الذى أنتجه القياس والمقارنة إلى مفهوم تحليلى واسع هام لبناء علم النحو ، وربما لا تقل أهميته فى كتاب سيبويه عن مفهوم « العامل » . وهو فى النهاية مفهوم تحليلى تأويلى يربط النحو بالعلوم الأخرى فى الثقافة ، ومن خلاله يمكن اكتشاف رؤية النحاة للعالم ، كما يمكن الكشف عن تحيزاتهم الفكرية والعقيدية . وهذا يفسّر لنا هجوم ابن مضاء القرطبى الظاهرى على مفهومى العامل والقياس بصفة خاصة . ولا نتعرض هنا لهجومه على علل النحاة ، إذ ليست العلل إلا جزءا من بناء القياس ، هذا إلى جانب أنها تدخلنا فى تفصيلات ودقائق تخرج بنا عن الهدف من هذه الدراسة .

٣ ــ الشذوذ :

الشذوذ نقيض القاعدة وخروج على النظام . ومن قبيل تحصيل الحاصل القول بأن الكلام حركة مستمرة متغيرة ، واللغة سعى لاكتشاف النظام الثابت . إن العلوم جميعا تسعى لوضع العالم ــ الطبيعى أو الإنسانى ــ فى أنساق وتقسيمات عقلية ذات طابع ثقافى فى جوهرها . ومن الطبيعى أن يكون جزءا من طبيعة العلم ــ فى حركته المستمرة لتنظيم المعرفه الإنسانية ــ أن يكتشف ما هو خارج نظامه ، وأن يصنفه تحت مقولة « الشذوذ » أو غير المفهوم طبقا للإطار المعرفى الحالى . ولقد كثر هجوم المحدثين على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ أحيانا ، أو لإهمالهم إياه وتحكيم قواعدهم أحيانا أخرى . والحقيقة أن موقف النحاة القدامى وعلى رأسهم سيبويه ــ من هذه الناحية ــ يتسم بقدر كبير من الموضوعيه ، فلم يكن يَسَعُهم كما سبقت الإشارة تجاهل واقع القراءات القرآنية ، وقد وصف بعضها بالشذوذ ــ بمعنى عدم التواتر فى النقل ــ وتعدى بعضهم لمحاولة تفسير هذه القراءات ، أعنى تأويلها . ولعله من الضرورى أن نعُيد فهم معنى « الشذوذ » من خلال ما يطرحه علينا كتاب سيبويه .

ومن اللافت للانتباه أن سيبويه لا يستخدم المصطلح « شاذ » بل يستخدم مصطلحى « القبح والحسن » ، وهما مصطلحان كلاميان . ولا يزيد من ذلك الذهاب إلى حد القول بأن سيبويه يستخدمها نفس الاستخدام الكلامى أو قريبا منه . وأغلب الظن أن الاستحسان والاستقباح ــ عند سيبويه ــ كانا يعتمدان على معيار « الشيوع والكثرة » فى الظاهرة اللغوية . فالشائع الكثير هو الحسن ، والنادر القليل هو القبيح ــ أو الشاذ ــ الذى لا يقاس عليه . وهذا المعيار هو المعيار الذى وضعه السابقون على الخليل ، فيرون أن أحدا سأل أبا عمرو بن العلاء :

> أخبرنى عما وضعت مما سميته عربية ، أيدخل فيها كلام العرب كله فقال : لا ، فقلت (السائل) كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب ، وهم حجة ؟ قال : أعمل على الأكثر ، وأسمى ما خالفنى لغات .(٥٠)

وهذا معيار طبيعى فى ثقافة تعتمد على نَصّ تم توحيد الخلافات فى قراءته إلى حد كبير فى حركة التدوين الثانية فى عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، اعتمادا على لهجة قريش . (٥١) إن معيار « الكثرة والشيوع » يتردد كثيرا فى كتاب سيبويه . فالذى يمنع من صرف اسم العلم « معد يكرب » إذا عومل معاملة الاسم الواحد ــ رغم أنه اسم عربى ــ أنه ليس على صيغة الأسماء الكثيرة الاستعمال فى الكلام العربى . وبسبب هذه القلة يمنع من الصرف :

> ...لأنه ليس أصل بناء الأسماء . يدلك على هذا قلته فى كلامهم فى الشىء الذى يلزم كلّ من كان أمته ما لزمه . (أى يمكن أن يسمى

به كل ما كان من جنسه وعلى شاكلته) فلما لم يكن هذا البناء أصلا ولا متمكنا كرهوا أن يجعلوه بمنزله المتكن الجارى على الأصل ، فتركوا صرفه كما تركوا صرف الأعجمى . (٥٢)

إن معيار الكثرة والشيوع ينتج مفاهيم مثل « الأصول » و « الفروع » تمتد على طول الكتاب ، وكلها مفاهيم ذات طابع تأويلى فى جوهرها ، فالاسم أصل والفعل فرع وفى الأسماء تكون النكرة هى الأصل والمعرفة هو الفرع . (٥٣) والمفرد فى الأسماء أصل والجمع فرع ، وكذلك المذكر الأصل والمؤنث فرع . وهذه التصورات كلها هى التى يفسر سيبويه على أساسها التمكن وعدم التمكن ، ويفسر من ثم ظاهرة المنع من الصرف فى بعض الأسماء . ان الأصل فى الأسماء الصرف صرفا كاملا ، ولا يقبل ذلك إلا الأسماء المتمكنة فى الاسمية . ويبدو أن مفهوم التمكن هو اطّراد الاستعمال ، ذلك أن الاسم المتمكن هو الاسم الذى يدل على مسمى ولا ينقل عن هذه الدلالة ، أو لا يكون منقولا عن دلالة أخرى . فالتمكن ليس فى الواقع سوى تعبير عن ظاهرة « الشيوع والكثرة » فى الاستخدام العربى ، وهو معيار الصحة والسلامة والاستحسان عند سيبويه .

إن استخراج القواعد واكتشاف النظام اللغوى لابد أن يعتمد على هذا المبدأ ، ولذلك يحتم سيبويه على المتكلم أن يتبع الكلام العربى دون قياس فردى ، فإذا كان العرب مثلا يحذفون بعض الحروف فى نهاية بعض الأفعال المجزومة — وهى ليست حروف علة — فليس من حق المتكلم الفرد أن يُجْرِى الحذف فى غير ما استخدمته العرب . وبعبارة أخرى إذا كان فى الكلام ما لا يتوافق أحيانا مع متطلبات النظام اللغوى ، فعلى المتكلم الفرد أن يتبع الجماعة فى كلامها دون أن يقيس على ما هو غير متوافق مع النظام ، وإلا تحولت اللغة إلى نظام فردى وفقدت طابعها الجمعى ، وفقدت من ثم قدرتها على أداء وظيفتها ، يقول سيبويه :

واعلم أنه ليس كل حرف يظهر بعده الفعل يحذف فيه الفعل ولكنك تضمر بعد ما أضمرت فيه العرب من الحروف والمواضع ، وتظهر ما أظهروا ، وتجرى هذه الأشياء التى هى على ما يستخفون بمنزلة ما يحذفون من نفس الكلام ، ومما هو فى الكلام على ما أجروا ، فليس كل حرف يحذف منه شيء ويثبت فيه نحو : يك ويكن ، ولم أُبَل وأُبالِ ، لم يحملهم ذاك على أن يفعلوه بمثله ، ولا يحملهم إذا كانوا يثبتون فيقولون فى مُرْ أومُر ، أن يقولوا فى خُذْ أوخُذ ، وفى كُلْ أوكُل

فقف على هذه الأشياء حيث وقفوا ثم فسّر . (٥٤)

إن هذه الظواهر النادرة — ولا يقول سيبويه الشاذة — يجب أن تتبع دون أن يقاس عليها . هذا بالنسبة للمتكلم العادى ، أما بالنسبة للنحوى فدوره — يجب أن يتجاوز

ذلك إلى التفسير والتعليل والتأويل : لماذا خالفت أمثال هذه العبارات متطلبات النظام اللغوى المبنى على أساس الكثير والشائع ، ومعنى ذلك أن المستعمل فى كلام العرب والذى يمكن تفسيره وتأويله لا يتساوى مع القبيح ، بل هو أقرب إلى أن يقع تحت مفهوم « الجائز » ، وذلك فى مقابلة الكثير والشائع الذى يقع تحت مفهوم « الحسن » أو القياس والقاعدة . هذه مجرد اجتهادات وإلا فالمفاهيم فى كتاب سيبويه ــ خاصة مفاهيم التقييم ــ تحتاج لدراسة خاصة دقيقة متتبعة لكل أحكامه ومحللة للألفاظ التى يستخدمها فى سياق هذا الحكم أو ذاك . وذلك أمر يخرج عن نطاق الدراسة الحالية .

فى نص هام لما نحن بصدده يستخدم سيبويه عبارات « لا يجوز » و « أخبث » و « قبيح ضعيف » وهو بصدد الحديث عن الفارق بين الصفة والاسم . ولما كانت الصفة لا تدل على جوهر بل تدل على موصوف فإنه لا يصح الابتداء بها فى الكلام ، ولا يصح أن تسبق الموصوف ــ وهى على حالها من الوصف ــ ولا يصح إذا وقعت حالا أن تتقدم على صاحب الحال إلا بشروط خاصة أو على ندرة . وعلى هذا الأساس يعلل سيبويه نصب التمييز فى مثل « هذا راقودٌ خلا » وعدم جواز جر « طين » فى مثل « بصحيفةٍ طين خاتمها »

لأن الطين اسم وليس مما يوصف به ، ولكنه جوهر يضاف إليه ما كان منه . (٥٥)

وعلى هذا الأساس أيضا لابد أن ينتصب الوصف فى مثل « هذا قائما رجل » و « فيها قائما رجل » على أساس أن الاسم لا يقع خبرا ــ أو وصفا على حد تعبير سيبويه ــ للصفة وإذا كان وصف « الصفة » بالاسم « غير جائز » فإن وضع الصفة موضع الاسم « قبيح »

... وقبح أن تقول : فيها قائم فتضع الصفة موضع الاسم كما قبح مررت بقائم وأتانى قائم ، جعلت القائم حالا (يعنى مسندا إليه أو خبرا) وكان المبنى على الكلام الأول ما بعده .

ولو حسن أن تقول : فيها قائم لجاز فيها قائمٌ رجلٌ ، لا على الصفة ، ولكنه كأنه لمّا قال فيها قائم ، قيل له من هو ؟ وما هو ؟ فقال : رجلٌ أو عبد الله . **وقد يجوز على ضعفه** . (٥٦)

إن هذا الجواز لعبارة « فيها قائم » إنما هو جواز على ضعف كما يقول سيبويه ، وهذا الجواز ــ أو بالأحرى التجويز ــ الضعيف يقوم على أساس من تأويل العبارة ، فيكون الاسم غير مبنى على الصفة ، بل يكون مستأنفا كأنه جواب لسؤال سائل كما مثل سيبويه . ولأنه جواز ضعيف ، فالأحسن فى مثل « فيها قائم رجل » أن تُنصَب قائم فرارا من القبح .

وإذا كان النّص السابق قد نقلنا من مستوى « عدم الجواز » إلى مستوى « القبح الجائز » — إن صحت العبارة — على التأويل ، فإن بعض العبارات لا تجوز ، ويصل الحكم عليها عند سيبويه إلى مستوى « الخبث » أو إلى أن يجمع فى وصفها بين صفتى القبح والضعف . يقول :

ومن ثم صار مررت قائما برجل لا يجوز ، لأنه صار قبل العامل فى الاسم وليس بفعل ، والعامل الباء . ولو حسُن هذا لحسُن « قائما هذا رجل »

فإن قال : أقول مررت بقائما رجلٍ ، فهذا أخبث ، من قِبَل أنه لا يفصل بين الجار والمجرور ، ومن ثم أُسقط : رُبَّ قائما رجلٍ . فهذا كلام قبيح ضعيف ، فاعرف قبحه **فإن إعرابه يسير** . ولو استحسناه لقلنا هو بمنزلة فيها قائما رجلٌ ، **ولكن معرفة قبحه أمثل من إعرابه** . (٥٧)

فى هذه العبارات الأخيرة يتبدى موقف سيبويه واضحا من قضية الشذوذ ، وهو الموقف الذى وصفناه بالموضوعية ، فالإعراب على حد قوله يسير ، والتأويل سهل ، ولكن القضية ليست قضية تأويل أو إعراب ؛ بل المهم هو اكتشاف النظام ، ولذلك يصبح معرفة القبح — وهو الأقرب إلى الشذوذ — « أمثل من » الإعراب والتأويل على حد تعبير سيبويه .

معنى ذلك أن « التأويل » ليس وسيلة لتبرير كل خطأ ولكنه وسيلة لرد النادر الاستعمال إلى النظام اللغوى . إنه محاولة لا ستيعاب ما هو خارج النظام داخله . ومن الطبيعى — بناء على هذا التصور — أن يَنْصَبَّ جل الجهد التأويلى لبعض نماذج الكلام على القراءات القرآنية وعلى الشعر وعلى العبارات ذات الصيغ الثابتة الموروثة كالحكم والأمثال والأقوال المأثورة ، وهو ما استقر الصرف على أنه عربى صحيح رغم مخالفته لمتطلبات النظام كما تصوره سيبويه أو غيره من النحاة . ويكفينا مناقشة نموذج واحد من نماذج تأويل سيبويه فى هذه المجالات .

لقد مر بنا الاستشهاد بقول سيبويه « إن القراءة لا تخالف ؛ لأن القراءة السنّة » مقررا أن مخالفة القراءات أمر غير مقبول ، لأن المخالف لها كالمخالف للسنة ، ما دامت هذه القراءات قد نُقلت بالطرق الصحيحة . ولكن مما له دلالته أن هذه العبارة وردت فى سياق مناقشته لقوله تعالى « إنَّا كلَّ شيء خلقناه بقدر » (القمر/ ٤٩) وهى آية خلافية فيما يتصل بقضية خلق الأفعال بين المعتزلة والأشاعرة (٥٨) والأهم من ذلك — من منظور النحو — أن (كلّ) يصح أيضا أن ترفع على الابتداء وتكون جملة « خلقناه » وفيها ضمير شُغِل به الفعل على حد تصور النحاة — وسيبويه — فى قضية الاشتغال — خبرا لهذا المبتدأ ، والجملة « كلُّ شيء خلقناه بقدر » على هذا

التقدير خبر إن وضمير الجلالة « نا » اسمها . إن كلتا القراءتين — نحويا — جائزة صحيحة من منظور سيبويه نفسه الذى يقول فى باب الاشتغال :

وإن قدمت الاسم فهو عربى جيد كما كان ذلك عربيا جدا (يعنى تأخير الاسم) ، وذلك قولك : زيدا ضربت ، والاهتمام والعناية هنا فى التقديم والتأخير سواء ، مثله فى ضرب زيدٌ عمرا وضرب عمرا زيدٌ .

فإذا بنيت الفعل على الاسم قلت : زيدٌ ضربته ، فلزمته الهاء ، وإنما تريد بقولك مبنى عليه الفعلُ أنه فى موضع منطلق إذا قلت عبد الله منطلق (أى فى موضع الخبر) فهو فى موضع الذى بنى على الأول (يعنى على المبتدأ) وارتفع به ، فإنما قلت عبُد الله فنسبته له (أو فنبهته له وهو الأصوبُ) ثم بنيت عليه الفعل ورفعته (الاسم) بالابتداء .

ومثل ذلك قوله جلّ ثناؤه « وأما ثمودُ فهديناهم » (فصلت / ١٧) وإنما حسن أن يبنى الفعل على الاسم حيث كان معملا فى المضمر وشغلته به ، ولولا ذلك لم يحسن ؛ لأنك لم تشغله بشىء .(٥٩)

هذا الاستحسان للرفع إذا تقدم الاسم وشغل الفعل بضمير الاسم ، يجعل الرفع على الأقل لا يقل فى درجة جوازه عن النصب ، إن لم يكن يفوقه فى درجة « الاستحسان » لوجود الضمير المشغول به الفعل عن الاسم . بل يؤكد سيبويه بعد ذلك أن النصب فى أمثال هذه العبارات « عربى كثير والرفع أجود » .(٦٠)

وحين نعود للآية « إنا كلَّ شىءٍ خلقناه بقدر » نفهم مغزى قوله « إن القراءة لا تخالف لأن القراءة السنة » ، وهو يقول « فإنما هو على قوله : زيدا ضربته ، وهو عربى كثير » ولاحظ هنا استناده إلى الكثرة . ثم يعقب على ذلك بالاستشهاد بقراءة النصب فى الآية التى استشهد بها على الرفع فى النصّ السابق — واعتبره الأجود — فيقول : « وقد قرأ بعضهم : وأما ثمودَ فهديناهم» إلا أن القراءة لا تخالف ؛ لان القراءة السنة »(٦١) إن هذا التأكيد من جانب سيبويه على عدم مخالفة القراءة يعكس طبيعة المعضلات التى كان يواجهها النحاة القدماء والتى لم يتنبه لها المعاصرون فى نقدهم لمنهج القدماء .

إن لسيبويه هنا موقفين مختلفين، فموقفه من قوله تعالى « وأما ثمود فهديناهم » فهو تأكيد قراءة الرفع وعدم التعليق على قراءة النصب اكتفاء بإيرادها وتقدير أن النصب العربى عربى كثير والرفع أجود . أما الموقف من قوله تعالى : (إنا كلّ شىء خلقناه بقدر) فهو الاستناد إلى « سنية القراءة » وعدم مخالفتها . وهذا موقف لا يمكن شرحه إلا بأن الآية — كما سبقت الإشارة — كانت من الآيات الخلافية ، وكان استناد كل فريق — فيما يدو — يتعلق بتأويل يرجح إحدى هاتين القراءتين . وتعليق السيرافى

على الكتاب يؤكد هذه الحقيقة :

فإن قال قائل : قد زعمتم أن نحو : إنى زيد كلمته الاختيار فيه الرفع ، لأنه جملة فى موضع الخبر ، فلم اختير النصب فى إنا كل شىء خلقناه بقدر ، وكلام الله تعالى أولى بالاختيار ؟ فالجواب أن النصب ها هنا دلالة على معنى ليس فى الرفع ، فإن التقدير على النصب : إنا خلقنا كل شىء خلقناه بقدر : فهو يوجب العموم ؛ إذا يجوز أن يكون خلقناه نعتا لشىء ، و« بقدر » خبرا لكل ولا يكون فيه دلالة على خلق الأشياء كلها ، بل يدل على أن ما خلقه منها خلقه بقدر .(٦٢)

إن الخلاف الكلامى حول قضية خلق الأفعال ــ أفعال الإنسان ــ يجد صداه فى نظرية النحو ، ويمكن القول من زاوية أخرى إن مواقف النحاة التأويلية لم تكن بمعزل عن القضايا الفكرية الدينية المثارة فى الواقع الاجتماعى والثقافى . ومماله دلالة فى هذا الصدد أن ابن عربى كما ناقشنا فى دراسة أخرى يعتمد فى قراءة هذه الآية على الرفع ليقف عند جزئها الأول « إنا كلُ شى » مؤكدا نظريته فى وحدة الوجود .(٦٣) ومعنى ذلك أن تأويل هذه الآية عند النحاة والمتكلمين والمتصوفة تأويل يستند إلى جذور متشعبة ذات أصل واحد .

والشاهد الشعرى الذى نحاول مناقشته هنا فى كتاب سيبويه من نفس الباب ــ باب الاشتغال ــ وذلك من شأنه أن يكشف لنا عن الفارق بين موقف النحوى التأويلى فى القرآن وفى الشعر . ومن الطبيعى أن يكون موقف سيبويه من الشاهد الشعرى أشد جرأة ، فلم يكن من المستغرب منه أحيانا أن يخطىء الشاعر ، وإن كانت النماذج التى يخطىء فيها سيبويه الشعراء قليلة إذا قورنت بموقف غيره من النحاة خاصة عبد الله بن إسحاق الحضرمى الذى اشتهرت قصصه ومواقفه فى تخطئة الشعراء من الجاهليين والإسلاميين خاصة الفرزدق ، وهى قصص أشهر من أن يشار إليها . بل إن سيبويه كما سبقت الإشارة فى بيت امرىء القيس أحيانا ما كان يؤوّل الإعراب على أساس المعنى السياق لا فى البيت فقط بل فى القصيدة كلها . وأحيانا ما يختار سيبويه القراءة الأكثر جودة للشعر من منظوره على الأقل ، وفى أحيان قليلة يؤوّل البيت طبقا للمعنى والدلالة الأفضل من منظور نقاد الشعر ، وذلك حين يقف أمام بيت حسان الشهير :

لنا الجفَنَات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

فيرى إن « جفنات » وإن كانت على جمع أدنى العدد من حيث الصيغة (بالتاء) فإن المراد بها الكثير وهو تأويل يعد بمثابة دفاع عن البيت الذى انْتُقِدَ على أساس أن الفَخْر فيه ليس جيدا بسبب استخدام هذه الصيغة ــ وغيرها ــ فى البيت ، ويكون تعليق

سيبويه « فلم يُرِدْ أدنى العدد »(٦٤)

إن الشاهد الذى يخطىء فيه سيبويه الشاعر هو قول أبو النجم العجلى : —

قد أصبحت أمُّ الخيار تدعى عليّ ذنبا كلُّه لم أصنع

وسيبويه يصف قراءة « كلُّ » بالرفع بأنها « ضعيفة » وذلك لأن الفعل « أصنع » غير مشغول بضمير يجعله صالحا للإخبار به عن الاسم ، أو لبنائه عليه على حد تعبير سيبويه . يقول :

ولا يحسن فى الكلام أن يجعل الفعل مبنيا على الاسم ولا يذكر علامة إضمار حتى يخرج من لفظ الإعمال فى الأوّل ومن حال بناء الاسم عليه ويشغله بغير الأول حتى يمتنع أن يكون يعمل فيه ، ولكنه قد يجوز فى الشعر ، وهو ضعيف فى الكلام . قال الشاعر (البيت) فهو ضعيف ، وهو بمنزلته فى غير الشعر ؛ لأن النصب لا يكسر البيت ، ولا يخل به ترك إظهار الهاء . وكأنه قال : **كله غير مصنوع** .(٦٥)

إن وصم قراءة الرفع فى « كل » بالضعف تستند فى رأى سيبويه إلى أنه ليست ثم ضرورة شعرية لها ، وسيبويه على وعى بخصوصية الشعر لا على مستوى الضرورة فحسب بل على مستوى التركيب والدلالة أيضا ، فهو يقول فى سياق آخر مقارنا بين الشعر والقرآن فى حكم القافية والفاصلة :

وجميع ما لا يحذف فى الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف يحذف فى الفواصل والقوافى .(٦٦)

وقراءة « كل » على الرفع تتساوى مع قراءتها على النصب من حيث إنها لا تغير شيئا فى طبيعة البيت . وهذا تعليل يعكس نظرية شكلية للشعر ، أى للشعرمن حيث هو وزن وقافية فقط ، لكن مما يثير الاهتمام أن يتنبّه سيبويه لدلالة « الرفع » فى البيت ، وهى دلاله لا يؤديها النصب وذلك حين يقول : « كأنه قال : كلُّه غيرُ مصنوع » ، وهذه الدلالة هى محور النقاش الطويل الذى يديره عبد القاهر الجرحانى ردا على من يخطىء البيت ، بل ويكاد عبد القاهر آن يكرر كلام سيبويه قبل أن يرد عليه ساخرا من هذه النظرة الشكلية للشعر .(٦٧)

إذا تركنا الشعر إلى مجال العبارات النادرة التى وردت عن العرب مجمعا على فصاحتها وسلامتها رغم مخالفتها لقواعد النظام اللغوى وجدنا أمثال هذه العبارات تغطى مجالات كثيرة من أهمها المجالات الدينية ومجال الأمثال والحكم والأقوال المأثورة . وكتاب سيبويه زاخر فى الحقيقة بأمثال هذه العبارات فى شتى المجالات ، وزاخر بأمثلة صوتية وصرفية ودلالية إلى جانب الأمثلة التركيبية (٦٨) . ونكتفى هنا بالتوقف أمام مثالين أحدهما ينتمى إلى مجال الأمثال وهو « قضيةٌ ولا أبا حسن لها » ، وهى تثير

دخول لا النافية للجنس على المعرفة . والقاعدة التى يقررها النظام اللغوى أنها تنفى الجنس فهى لا تدخل إلا على الأسماء النكرة . والدراسات الحديثة تفرق بين « النص » ــ المثل ــ فى سياقه التاريخى الأصلى ، وبين تجدد دلالته من خلال الاستشهاد أو الاقتباس حيث يتحول النص من مجال الخصوص إلى مجال العموم إذا شئنا استخدام لغة الفقهاء . إن الاسم « أبو الحسن » يدل فى على مسمى تاريخى هو الإمام على فى السياق الأصلى للمثل ــ قبل أن يكون مثلا ــ ولكنه يتحول من دلالة مسماه الخاصة إلى دلالة عامة ، ومن هنا يكتسب وظيفة التنكير . إن تأويل المعرفة بالنكرة عند سيبويه فى هذا المثل وفى غيره تعبير نحوى عن شيء قريب من هذا :

واعلم أن المعارف لا تجرى مجرى الفكرة فى هذا الباب لأن لا لا تعمل فى معرفة أبدا ، فأما قول الشاعر :

لا هيثم الليل للمطى .

فإنه جعله نكرة كأنه قال : لا هيثم من الهيثمين . ومثل ذلك : لا بصرة لكم . وقال ابن الزبير الأسدى :

أرى الحاجات عند أبى خُبَيْب نَكِدْنَ ولا أمية بالبلاد

وتقول : قضية ولا أبا حسن لها ، تجعله نكرة . قلت : فكيف يكون هذا وإنما أراد عليا رضى الله عنه فقال (الخليل بن أحمد) : لأنه لا يجوز لك أن تعمل لا فى معرف ، وإنما تعملها فى النكرة ، فإذا جعلت أبا حسن نكرة حسن لك أن تعمل لا ، وعلم المخاطب أنه قد دخل فى هؤلاء المنكورين علىّ ، وأنه قد غيب عنها . فإن قلت : إنه لم يرد أن ينفى كل من اسمه على ؟ فإنما أراد أن ينفى منكورين كلهم فى قضيته مثل على كأنه قال : لا أمثال علىّ لهذه القضية ، ودل الكلام على أنه ليس لها على ، وأنه قد غيب عنها . (٦٩)

إن التأويل هنا أداة هامة على المستوى النحوى وعلى المستوى الدلالى فى نفس الوقت . ويكاد تمثيل سيبويه للمعنى بقوله « ولا أمثال علىّ لهذه القضية » يومىء إلى أن هذا التأويل له صفة العموم فى كل الأسماء ــ أسماء الأعلام ــ التى تنتقل بالتعاريف ، أو ينقلها الشاعر من العَلَمية الخاصة للدلالة على صفة عامة تجعل الاسم يصلح وظيفيا للقيام بوظيفة النكرة .

ويكاد سيبويه أن يضع قاعدة لبعض الشواهد العربية القليلة من مثل قولهم « هذا جُحْر ضب خرب » ، وهى قاعدة « الجوار » ، فالمفروض ــ تبعا للنظام اللغوى ــ أن « خرب » نعت لجحر ، ولذلك فالقاعدة أن ترفع ، ولكنها جرت للاتباع أو الجوار . وعلى مثل ذلك التأويل أيضا ما يسميه سيبويه « الإجراء على الموضع » أو « التوهم » ، ومن أمثله الأول :

قولك : ليس زيد بجبان ولا بخيلا ، وما زيد بأخيك ولا صاحبك ، والوجه فيه الجر لأنك تريد أن تشرك بين الخبرين ، وليس ينقض إجراؤه عليك المعنى . وأن يكون آخره على أوله أولى ، ليكون حالتها فى الباء سواء كحالهما فى غير الباء مع قربه منه .

وقد حملهم قرب الجوار على أن أجروا : هذا جحر ضب خرب ، ونحوه ، فكيف ما يصح معناه ؟ (٧٠)

إن التساؤل الأخير يؤكد الطابع التأويلى لمثل هذه العبارات التى يُفضّل سيبويه عليها ما جرى على القاعدة واطرد مع النظام . وأما ما جرى على « التوهم » بسبب الجوار أيضا وإن كان لا يطرد مع القاعدة والنظام ما جاء فى القرآن مثلا من مثل قوله تعالى « فأصدق وأكن من الصالحين » على نصب الأول وجزم الفعل الثانى المعطوف عليه . ويسأل سيبويه الخليل بن أحمد عن تأويل ذلك فيرد عليه الخليل

هذا كقول زهير :

بدالى أنى لست مدرك ما مضى

ولا سابق شيئا إذا كان جائيا

فإنما جروا هذا ، لأن الأول قد يدخله الباء ، فجاءوا بالثانى وكأنهم قد أثبتوا فى الأول الباء ، وكذلك (الآية) لما كان الفعلُ الذى قبله قد يكون جزما ولا فاء فيه (لأنه جواب الشرط) تكلموا بالثانى ، وكأنهم قد جزموا قبله ، فعلى هذا توهموا هذا .(٧١)

هذه القواعد ليست إلا قواعد ثانوية لتأويل مثل هذه العبارات النادرة ، وهى قواعد لا يصح القياس عليها ، وإن لزم النحوىَّ تأويلُها كما سبقت الإشارة .

وفى ختام هذه الدراسة التمهيدية والتى نأمل أن تكون مقدمة لإعادة قراءة كتب النحو من هذا المنظور ، لابد من الإشارة إلى أن قضية التأويل فى كتاب سيبويه أوسع من هذه الإشارات التى توقفت هذه الدراسة عندها . وإذا كان يبدو من منظور هذه الدراسة أنها تقف موقف الدفاع عن النحو التقليدى كما هو معروض فى كتاب سيبويه وذلك ضد هجوم أتباع المنهج الوصفى ، فالحقيقة أن هذا الموقف موقف لا يمكن إنكاره ، ذلك أن هجوم المهاجمين إنما ينبع من نظرة تجزيئية تفصل بين علم النحو وسائر علوم الثقافة من جهة ، كما أنه ينبع من موقف تأويلى ضمنى يتخفى تحت شعارات براقة . والهجوم على تأويلات النحاة بصفة خاصة دون فهم الدوافع والأسباب ــ يعوق عن فهم طبيعة القضايا والمشكلات التى ساهمت فى بناء العلم وفى تحديد تصوراته ومفاهيمه ، وهذا يؤدى إلى نتائج وخيمة يمكن تلمس آثارها فى محاولات التجديد العقيمة .

إن تجديد النحو ـــ أو بالأحرى تسهيل النحو (تسميةً للأسماء بمسمياتها) ـــ لابد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التى قام عليها . وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بإلقاء الأحكام . وفى تقدير هذه الدراسة أن إنكار أهمية « التأويل » بوصفه أداة معرفيه فى بناء العلم ـــ أى علم ـــ وفى بناء العلوم الانسانية خاصة ، إنكار لا يضرّ سوى منكره ، ذلك أنه بمثابة إغماض العين عن الشمس التى تحرق حرارتها جلدَ المغمض عينيه . ولعل فيما تقدم أن يكون بيانا سريعا وعاما لخطورة التأويل فى كتاب سيبويه وأهميته . أما التأويل الخفي فى كتب الدارسين المحدثين ـــ الذين ينكرون التأويل ويهاجمونه ـــ فله حديث آخر بعد حديث التأويل عند القدماء ، وهو حديث ممتد أدعو من يشاء من الباحثين للمساهمة فيه .

الهوامش :

١)) انظر مثلا : محمد عيد ، أصول النحو العربي فى نظر النحاة ، رأي ابن مضاء ، وضوء علم اللغة الحديث ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص . ٢١٤, ٢٢٠, ٢٢٧ ، على سبيل المثال . وانظر أيضا : « مقدمة » شوقى ضيف لنشرة كتاب ابن مضاء ، الرد على النحاة ، بتحقيقه ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ط ١ ، ١٩٤٧ . وانظر : تمام حسان ، اللغة العربية : معناها ومبناها ،القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ١٩٧٩,٢ ، ص ١٣١,١٣ — ١٣٢ ، ١٥٩ — ١٦٠ ، ٢٠٧ — ٢٠٨ . و الحقيقة أن هذه الدراسة تعد من أخطر الدراسات الحديثة وأهمها فى اللغة العربية ، ولا أكون مبالغا لو قلت إنها أشمل دراسة مستوعبة لكل جوانب اللغة . وهى ، إلى جانب ذلك ، أكثر تقديرا واحتراما لجهد القدماء ، وتعتمد فى كثير من جوانبها على نتائج دراساتهم ، وتضعها فى سياق لغوي حديث . ومن اللافت للاهتمام أن صاحب الدراسة لم يستطع النجاة من « خطر التأويل » الذي يعد — من منظور دراستنا — وسيلة من وسائل الإدراك العلمي . لكن التأويل في هذه الدراسة ، ومدى تأثره بتأويلات القدماء ، واعتماده على جهودهم تحتاج لحديث مستقل . وانظر أيضا في اتهام القدماء بالتعقيد في التأويل : فتحى عبد الفتاح الدجنى ، ظاهرة الشذوذ فى النحو العربى ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ط ١ ، ١٩٧٤ ، ص ١٧٩ — ١٨٠ .

٢) الزجاجى ، الإيضاح فى علل النحو ، تحقيق مازن المبارك ، القاهرة ، دار العروبة ، ١٩٥٩ ، ص ٨٥ .

٣) انظر محمد عيد ، أصول النحو العربى ... ، ص ١٧٤ .

٤) المرجع نفسه ، ص ١٦٥ .

٥) المرجع نفسه ، ص ١٦٧ .

٦) السيوطى ، الاقتراح على علوم النحو ، حيدر آباد ، ١٣١٠ هـ ص ٥٤ — ٥٥ .

٧) تمام حسان ، اللغة العربية ... ، ص ١٣ .

٨) محمد عيد ، أصول النحو العربى ... ، ص ١٢٤ .

٩) شوقى ضيف ، المدارس النحوية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٦ ، ط ٣ ، ص ٩٤٥ — ٩٥٠ وانظر أيضا : « مقدمة » شوقى ضيف لكتاب ابن مضاء ، الرد على النحاة ، والنص المشار إليه فى : كتاب الحيوان للجاحظ ، القاهرة ، الحلبى ، ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٩١ .

١٠) أبو حيان التوحيدي ، **الإمتاع والمؤانسة** ، تحقيق أحمد أمين وأحمد زين ، القاهرة ، ، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢ ، ج ٢ ، ص ١٣٩ . وانظر تعليق محمد عيد على هذا النص في **أصول النحو العربي** ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .

١١) شوقي ضيف ، **المدارس النحوية** ، ص ١٦ ـ ١٧ .

١٢) المرجع نفسه ، ص ١٨ .

١٣) نصر أبو زيد ، **مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن** ، بيروت ، دار التنوير ، (تحت الطبع) ، « المقدمة » .

١٤) المرجع نفسه ، الفصل الخامس من الباب الثاني عن « التفسير والتأويل » .

١٥) سيبويه ، **الكتاب** ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، ١٩٧٥ ، ج ٤ ، ص ٢٣٥ .

١٦) انظر « مقدمة » شوقي ضيف **الرد على النحاة** لابن مضاء ، ومواضع كثيرة من محمد عيد . و عن موقف الظاهرية من تأويل النصوص ، انظر على سبيل المثال : ابن حزم ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، القاهرة ، مكتبة السلام العالمية ، (مصورة عن مطبعة محمد على صبيح ١٣٤٨ هـ) ، ج ٢ ، ص ٩١ ـ ٩٣ , ٩٥ ، وج ٥ ، ص ١٩ ـ ٢٢ .

١٧) **الكتاب** ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، دار القلم ١٩٦٩ ، ص ٧٣ ـ ٧٤ .

١٨) ابن حزم ، **الفصل** ، ج ١ ، ص ١٢ .

١٩) **الكتاب** ، ج ١ ، ص ٧٩ .

٢٠) الموضع نفسه .

٢١) **الكتاب** ، ج١، ٨٣ .

٢٢) الموضع نفسه .

٢٣) انظر على سبيل المثال لا الحصر : **الكتاب** ، ١ / ١٠٣و ٣٥٣و ٣٧١و ٤٧٤ ـ ٣٧٥ ، وكذلك ج ٢ ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ،

١٩٦٨ ، ص ٧٠ ؛ ج ٣ ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ، ص ٧ — ٨ و ٢٨ .

٢٤) الكتاب ، ٢ / ٣٤٨ — ٣٤٩ .

٢٥) ابن مضاء ، الرد على النحاة ، ص ٧٩ — ٨٩ .

٢٦) المرجع نفسه ، ص ٩٨ .

٢٧) ابن حزم ، الفصل ، ٢ / ٩١ — ٩٢ .

٢٨) المرجع نفسه ، ٣ / ٣ .

٢٩) ابن مضاء ، الرد على النحاة ، ص ٨٧ — ٨٨ .

٣) المرجع نفسه ،ص ٩٢ — ٩٣ ، وانظر أيضا : ص ١٠٢ .

٣١) الكتاب ،٢ / ٧٠ .

٣٢) المرجع نفسه ، ١ / ١٤٨ .

٣٣) المرجع نفسه ، ١ / ٢٥٩ .

٣٤) انظر محمد عيد ، أصول النحو العربي ،ص ١٣٣ وما بعدها .

٣٥) انظر ، : ابن مضاء القرطبي ، الرد على النحاة ، ١٥٤ — ١٥٥ ، « مقدمة » شوقي ضيف ، ص ٣٧ — ٣٨ ؛ ومحمد عيد ، أصول النحو العربي ، ٨٢ — ٨٣ .

٣٦) ابن حزم ، إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ص ٦ ، نقلا عن صابر بكر أبو السعود ، القياس فى النحو العربي من الخليل إلى ابن جني ، أسيوط ، مكتبة الطليعة ، ١٩٧٨ ، ص ٢٢. وانظر أيضا : ابن حزم ، الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٣٤٧ هـ ، ج ٧ ، ص ٥٦ — ٥٧ .

٣٧) ابن حزم ، الفصل ، ٢ / ٩٥ .

٣٨) راجع :نصر أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة فى تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨٣ ، ص ٥٧ .

٣٩) راجع : الأشعري ، **مقالات الإسلاميين** ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ط ٢ ، ١٩٦٩ ، ج ١ ، ص ١١١ ، ١٤٦ ، ٢٣٤و ٢٥٠ ــ ٢٥١ ؛ ج ٢ ، ص ٦ ــ ٨و ٥٦و ٢٢٥و ٢٥١ .

٤٠) **الكتاب**، ١ /١٤ .

٤١) **المرجع نفسه** ، ٤ / ٢١٨ .

٤٢) **المرجع نفسه** ، ١ / ٤ .

٤٣) **الموضع نفسه** .

٤٤) هنري فليش ،**العربية الفصحى : نحو بناء جديد** ، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ط ١ ، ١٩٦٦ ، « المقدمة » ص ٢١ .

٤٥) **الكتاب** ، ١ / ١٦ .

٤٦) **المرجع نفسه** ، ١ / ٢٢٧ .

٤٧) **المرجع نفسه** ، ١ / ١٧١ .

٤٨) تمام حسان ، **اللغة العربية ...** ، ١٠٢ ــ ١٠٣ .

٤٩) **الكتاب** ، ١ / ٢١ .

٥٠) الزبيدي ، **طبقات النحويين واللغويين** ، تحقيق محمد أحمد أبو الفضل ابراهيم ، مصر ، مطبعة الخانجي ، ط ١ ، ص ٣٤ .

٥١) انظر : السيوطي ، **الإتقان في علوم القرآن** ، القاهرة ، مكتبة الحلبي ، ط ٣ ، ١٩٥١ ، ج ١ ، النوع الثاني عشر ، ص ٥٩ : « وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما أنزل بلسانهم . »

٥٢) **الكتاب**، ٣ /٢٩٧ .

٥٣) **المرجع نفسه** ، ١ / ١٨٤ .

٥٤) **المرجع نفسه** ، ١ / ٢٦٥ ــ ٢٦٦ .

٥٥) المرجع نفسه ، ٢ / ١١٧ .

٥٦) المرجع نفسه ، ٢ / ١٢٢ .

٥٧) المرجع نفسه ٢، / ٤٢١ ، وانظر أيضا : ٣٦٣ ــ ٣٦٤ .

٥٨) انظر : نصر أبو زيد ، الاتجاه العقلى فى التفسير : دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة ، بيروت ، دار التنوير ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ٢١٥ و ما بعدها .

٥٩) الكتاب ، ١ / ٨٠ ــ ٨١ .

٦٠) المرجع نفسه ، ١ / ٨٢ .

٦١) المرجع نفسه ، ١ / ١٤٨ .

٦٢) المرجع نفسه ، ١ / ١٤٨ حاشية رقم ١ .

٦٣) نصر أبو زيد ، فلسفة التأويل ... ،ص ٣٤٩ .

٦٤) الكتاب ، ٣ / ٥٧٨ .

٦٥) المرجع نفسه ، ١ / ٨٥ .

٦٦) المرجع نفسه ، ٤ / ١٨٤ ــ ١٨٥ .

٦٧) عبد القاهر الجرجانى ، أسرار البلاغة ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجى ، القاهرة ، مكتبة القاهرة ، ط ١ ، ١٩٦٩ ، ص ٤٧٢ وما بعدها .

٦٨) انظر ، على سبيل المثال لا الحصر ، الكتاب ، ١ / ٣٢٤و ٣٢٧و ٣٥٣ . ، ٢ / ١٩٥ ، ١٩٦ ــ ١٩٧ .

٦٩) الكتاب ، ٢ / ٢٩٦ ــ ٢٩٧ .

٧٠) المرجع نفسه ١ / ٦٦ ــ ٦٧ ، وانظر أيضا . ٣ / ٩٠ ــ ٩١ .

٧١) المرجع نفسه ، ٣ / ١٠٠ ــ ١٠١ ، والآية في سياقها الكامل هي : « وأنفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى الى أجل قريب فأصدّق وأكن من الصالحين .» (المنافقون / ١٠)

Love and Light in the Imagination of al-Sayyida Zaynab's Pilgrims

Nadia Abu Zahra

The shrine of al-Sayyida Zaynab - the granddaughter of Prophet Muhammad - is situated in a popular quarter in Cairo, named after her, and is visited by multitudes of pilgrims. The visitors express their love and need for her protection and motherhood, verbally, through prayers and supplications and, concretely, through offerings of food, candles, perfumes, textiles and money. The article concentrates its investigation on the correspondence between verbal expressions and concrete offerings.

As this article is anthropological in orientation, it does not deal with the historical aspect of al-Sayyida Zaynab, but concentrates on popular views of her, and examines the symbolism attached to her feast *(mawlid)*. The research is based on fieldwork undertaken in 1986, where the primary informants were women visitors of al-Sayyida Zaynab.

The study analyzes and establishes the imagery of the verbal expressions of love to al-Sayyida Zaynab, as articulated in formal verse and in everyday language. The study demonstrates how such imagery corresponds to the nature and distribution of the offerings.

The ritual of offering whether sweets and meals, or perfume and incense, or music and joyful trillings *(zaghārīd)*, corresponds to the pattern of light and illumination. Light is a key image in Arabic religious poetry. The Prophet is referred to as the "Lamp of all virtues": by the famous thirteenth century poet, al-Busayri. Thus the offerings translate into material terms, the metaphor of prophetic light penetrating darkness.

Light symbolizes moral purity. This purity is also expressed in the white tulle covering the tomb of al-Sayyida Zaynab, which is commonly used as bridal veil.

Perfumes also express in concrete terms a metaphoric Arabic expression, applied to the examplary life of al-Sayyida Zaynab: "perfumed biography" *(al-sīra al-'aṭira)*. Perfume and light are like virtue, a source of diffused delight.

Thus the words addressed and the objects offered to al-Sayyida Zaynab reinforce each other in expressing the love and veneration of the visitors and pilgrims. Futhermore, these popular manifestations of piety and love draw on the mystic and religious heritage and reflect Quranic verses.

تصور الحب والنور عند زوار السيدة زينب بالقاهرة *

نادية محمد أبو زهرة

يزور عامة الناس ضريح السيدة زينب بالقاهرة للتعبير عن حبهم واشتياقهم لها وحاجتهم إلى عطفها وحنانها وأمومتها ويعبرون عن هذا الحب **أولاً** فى نداءاتهم التى تدور حول الأمومة والحنان ، **ثانياً** فى النذور وهى إما طعام يوزع على جميع الموجودين أو حلوى تنثر عليهم أو شموع أو عطور تقدم ، أو أقمشة شفافة بيضاء لتغطية الضريح ، وكذلك تقديم المال فى صندوق النذور ، ونظراً لايجاز هذا البحث كانت نقطة التركيز هى النداءات ونذور الشموع والعطور مع الإشارة إلى أسلوب توزيع الطعام وبعض وسائل التعبير الأخرى مثل الزغاريد والموسيقا وتقديم أبسطة لفرشها على الأرض ، فأسلوب توزيعها أو استخدامها تفيد صفة الانتشار التى هى أهم خواص النور ، وأعتبر فى هذا البحث أن الشموع والعطور هى تعبير مادى حسى عن الخيال الشعرى لتصور أن النبى صلعم وآل بيته هم مصدر الضوء كما يقول البوصيرى فى همزيته :

* السيدة زينب رضى الله عنها هى ابنة السيدة فاطمة الزهراء ابنة النبى (صلعم) وسيدنا على ابن أبى طالب ابن عمه ، شقيقة السبطين الحسن والحسين ولدت سنة ٦٢٦ م . شهدت من حياة جدها الأعظم خمس سنوات ثم فقدت أمها بعد ذلك بشهور قليلة ، أنضجتها الأحداث وهيأتها أن تكون أما كريمة للسبطين وأختهما أم كلثوم ، تزوجت ابن عمها عبد الله بن جعفر بن أبى طالب ، ولدت له ثلاثة أولاد وبنتين ، صدمت بمقتل أبيها الإمام على بن أبى طالب بالكوفة سنة ٤٠ هـ ، ثم توالت عليها الأحداث بوفاة أخيها الحسن مسموماً ثم منيت فى العاشر من المحرم سنة ٦١ هـ الموافق ٦٨٠ م باستشهاد أخيها الإمام الحسين مع أهله ومنهم ولداها ، ثم سيقت أسيرة مع صبيان ونساء أسرتها من الكوفة حتى دمشق حيث واجهت يزيد بن معاوية بشجاعة وثبات حين جىء برأس الحسين ليفحصها يزيد . ويعتقد القائمون بالمسجد الزينبى وكذلك زوار ضريحها أنها لجأت لمصر فى ٢٦ أبريل سنة ٦٨١ م ، وظلت بها لحين وفاتها يوم الأحد ١٤ رجب سنة ٦٢ هـ الموافق ٢٧ مارس ٦٨٢/م ، ويعتقدون أنها دفنت مكان إقامتها ، وصار مقامها حسب اعتقادهم مزاراً مباركاً .

وإنى لأهدى هذه المقالة إلى زوار السيدة زينب والعاملين بمسجدها ، وأخص بالشكر الشيخ إبراهيم جلهوم شيخ المسجد الزينبى ، كما أتوجه باعترافى بالجميل للأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازانى لتشجيعه لى على القيام ببحثى الميدانى بضريح السيدة زينب .

أنت مصباح كل فضل فما تصدر إلا عن ضوئك الأضواء

ذلك الضوء الذى ينتشر فى المكان ويهدى العباد ويمحو الظلمات ومن ثم كان انتشار ضوء الشموع وعبير البخور والعطور في المكان خير ترجمة مادية لمعانى النور المجردة وللتعبير عن حب النبى وآل بيته وهو الذى يملأ كيان الزائرين ، كما ينتشر الضوء فى المكان ويعبق عبير العطور الأجواء .

ولا يتطرق هذا البحث إلى التحقيق التاريخى حول حضور السيدة زينب إلى مصر أو عدم حضورها إذ أن المهم من الناحية الأنثروبولوجية هى أن عامة الناس يعتقدون اعتقاداً جازماً بوجودها بمصر ويعبرون عن ذلك بقولهم « دى هى أم مصر كلها ، دى الجثة كلها فى مصر » (إشارة للاعتقاد بأن رأس الحسين مدفون بمسجده بالقاهرة بينما باقى الجسد بكربلاء بالعراق ، وينصب اهتمام هذا البحث على الفكر الشعبى وكيف ينعكس فى سلوك الزوار ، لذلك لا أتناول فيه أى تفسيرات فلسفية تصوفية لآية النور (سورة النور آية ٣٤) ،(١) وان كنت قد استفدت من تفسير الإمام أبى حامد الغزالى لدرجات النور ودرجات إدراكه فى تفسيره لهذه الآية الكريمة (٢) ، ولا يتردد هذا التفسير الفلسفى التصوفى إلا فى اليسير من همزية البوصيرى (انظر البيت الذى أوردناه فى بداية هذا البحث) ، كما لا تتعرض المدائح الزينبية التى تلقى فى الاحتفال بمولدها لهذه المعانى الفلسفية ، كذلك فإن هذا البحث لا يعنى بإصدار أى نوع من الأحكام على سلوك زوار السيدة زينب ومحبيها لأن غرض البحث هو فهم الفكر الشعبى وانعكاسه فى السلوك الاجتماعى ، ولذا جاءت مصادر هذا البحث على النحو التالى : أولاً : المادة الأثنوجرافية التى جمعتها أثناء بحثى الميدانى بقسم النساء بضريح السيدة زينب من فبراير سنة ١٩٨٦ إلى أبريل سنة ١٩٨٦ . ثانياً التقاليد المدونة وهى :ــ أ) القصائد المقدمة من محبى السيدة زينب والمعلقة فى مدخل السيدات إلى الضريح . ب) قصيدتا الهمزية والبردة للبوصيرى لما لهما من إنتشار واسع بين عامة المسلمين فى المشرق والمغرب « لأنها كثيرة البركات لا يزال الناس يتبركون بها فى أقطار الأرض »(٣) ، وبعض أبيات البردة منقوشة بالمسجد الزينبى قبالة المحراب(٤) . ج) مؤلفات الأستاذ على أحمد شلبى رئيس المسجد والشيخ عبدالسلام حماد واعظه ، ويشتمل مؤلفهما على بعض الخطب التى ألقاها الشيخ جلهوم فى الاحتفال بالمولد الزينبى ما بين أعوام ١٩٦٥ ــ ١٩٧٦ (تاريخ الخطب غير مدونة بالكتاب وأخبرنى بها الشيخ جلهوم) كذلك على قصائد الشيخ عبد السلام حماد التى ألقاها فى المولد الزينبى ، وكذلك الكتيب الموزع من قبل أمانة الحزب الوطنى الديمقراطى ، دائرة السيدة زينب لتثقيف العامة بالسيرة الزينبية وتوعيتهم بالسلوك الدينى الواجب تجاهها .(٥) ولست فى حاجة إلى أن أبين أهمية

هذه المصادر نظراً لأن مؤلفيها هم الموجهون والمعلمون والمؤثرون فى فكر وسلوك زوار الضريح . وتحتوى كتاباتهم على المعانى المتعلقة بالنبى (صلعم) ووجوب حبه وحب آل بيته والتى يعبر عنها جزء كبير من سلوك زوار الضريح ..

يقع مسجد السيدة زينب رضى الله عنها بميدان السيدة زينب بالقاهرة ، وموقعه من العاصمة القديمة هو غرب مدينة العسكر التى بناها الحكام العباسيون فى سنة ٧٥١ م شمال شرق الفسطاط التى بناها الحكام الأمويون فى ٦٤١ م(٦) ، وذلك العهد الذى يعتقد أن السيدة زينب وفدت إلى مصر خلاله فى ٢٦ أبريل ٦٨١ م(٧) . ويقع ضريحها بالجهة الشمالية الغربية من المسجد (كما يبين الرسم الملحق) تحيط به مقصورة من الفضة ويعلو المقصورة قبة من الخشب زينت بالفضة والنقوش العربية وبإطارات تضم آيات من القرآن الكريم وأهمها آية النور .

ويزور الضريح الرجال والنساء كباراً وصغاراً من كل أنحاء مصر فى الاحتفال بمولدها (هو فى الواقع ذكرى وفاتها التى كانت الأحد ١٤ رجب ٦٢ هـ الموافق ٢٧ مارس ٦٨٢م) الذى يقام سنوياً فى ١٤ رجب ويستمر أسبوعاً حتى ٢١ رجب وفى الأيام العادية يكون معظم زوارها من الأحياء القريبة من حى السيدة زينب وباقى أحياء القاهرة وضواحيها والأقاليم المحيطة بها ، وتكثر زيارتها يوم الأحد (يوم وفاتها) لأنها « تحضر » فيه ويزورها الناس للتبرك واقامة حضرتها عصر ذلك اليوم ، ومعظم زوارها من محدودى الدخل والتعليم .

ويدخل الرجال إلى المسجد من بابه الرئيسى المطل على الميدان ، أما النساء فمن الباب الجانبى من الطرف الغربى للمسجد المطل على شارع السد (أنظر الرسم الملحق) ، ويؤدى هذا المدخل إلى ضريحى العتريس والعيداروس ولد الأول فى ٦٥٨ هـ ، ينتهى نسبه إلى سيدنا الحسين وهو شقيق سيدى إبراهيم الدسوقى وولد الثانى باليمن فى ١١٣٥ هـ ثم استقر بمصر بجوار مقام السيدة زينب حتى وفاته فى سنة ١١٩٢ هـ)(٨) وهما اللذان كانا من خدام الضريح . وكل أرض الضريح وحوائطه من الرخام الأبيض ، ويؤدى باب كبير إلى فسحة هى جزء من المسجد وبها مكتب شيخ المسجد ولها باب يغلق أثناء ساعات زيارات النساء ، وهى من الصباح حتى صلاة العصر ، وتؤدى هذه الفسحة إلى باب يؤدى إلى الضريح ، ويفصل صندوق النذور الموضوع على جانب الضريح بين منطقة الرجال ومنطقة النساء ، ولقد انحصر بحثى الميدانى على قسم النساء فقط الذى كنت أزوره يومياً للالتقاء بالنساء والحديث معهن ، بالإضافة إلى الحديث مع بعض الأسر ورجالهم فى يوم المولد فقط .

ويزور الناس ضريح السيدة زينب ليعبّروا عن حبهم لها . وتلح التقاليد المدوّنة المذكورة أعلاه عن وجوب حب النبى وآل بيته فهو الذى يشفع لمن يحبه ويحب آله

من المسلمين عند الله يوم الدين ، ويتردد هذا المعنى فى فكر زوار السيدة زينب فلقد قال لى أحدهم يوم المولد « ان حب النبى وآله واجب محتوم على كل مسلم » . وحب النبى (صلعم) وآله هو نواة ولب المعتقدات المتعلقة بزيارة أضرحة أهل النبى واقامة موالدهم « لأن بهم تنتشر الرحمة وتعم البركة ، ويزداد الخير ، وهم رحمة الله على خلقه » كما يقول على أحمد شلبى الذى يسوق الحديث الشريف « مثل أهل البيت مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق ومحق »[٩] .

ويجمع كل المؤلفين من القائمين على أمور المسجد الزينبى على أن المسلمين مأمورون بحب آل البيت ، فلقد جعل الله من ذرية النبى بيتاً طاهراً ذكره القرآن (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) (سورة الأحزاب آية ٣٣) . وفى رأى هؤلاء المؤلفين أن وداد أهل البيت مفروض على الناس ويستندون فى ذلك إلى الآية الكريمة (قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى) (سورة الشورى آية ٢٣) ، وفى هذا المعنى يقول الإمام الشافعى الذى يتبع كثير من المصريين مذهبه :

يا آل بيت رسول الله حبكمو ★ فرض من الله فى القرآن أنزله
يكفيكمو من عظيم الفخر أنكمو ★ من لم يصل عليكم لا صلاة له[١٠]

والزيارة هى دليل وبرهان ذلك الحب ، ويسوق منصور الرفاعى عبيد الأبيات التالية فى كتيبه (لا يذكر اسم مؤلف هذه الأبيات) الموزع من طرف أمانة الحزب الوطنى الديمقراطى :

من لم يزر آل البيت تقرباً ... للمصطفى فهو البعيد النائى
وتراه يحرم من شفاعة جدهم ... ويظل فى ذل وطول عناء
بالله زوروهم ولا تصغوا إلى ... أهل الضلال وعصبة السفهاء
فالله قد طلب المودة فيهم ... سيان فى الشهداء والأحياء

وعادة ما يكون الغرض من الزيارة هو التعبير عن الحب ورغبة فى التبرك بآثار النبى وذريته ، فالنبى (صلعم) ، فى رأى البعض ، كان يسمح للصحابة أن يتبركوا بآثاره من طعام أو ثياب أو موضع صلاة ، ومن أوضح الدلائل — فى بعض المصادر التى استخدمتها — على حصول البركة بآثار المقربين ما قصّه القرآن الكريم عن سيدنا يوسف عليه السلام فإنه لما عرف من إخوته أن أباه قد فقد بصره حزناً عليه أمرهم أن يلقوا القميص على وجهه فارتد بصيراً (سورة يوسف ، آيتا : ٩٢ ، ٩٥)[١١] ويبرهن ذلك على حصول البركة لمن التمسها من آثار النبى وآله وأولياء الله الصالحين . أما زيارة القبور فهى مسموح بها فالنبى (صلعم) كان يزور قبور الشهداء من الصحابة وكان يخاطبهم كما يخاطب الحاضرين أمامه ، وكان الصحابة يزورون قبر النبى

الشريف وكذلك فعل المسلمون من بعدهم عملاً بقول الرسول (صلعم) « من زارنى فى مماتى فكأنما زارنى فى حياتى » ، « وزيارة قبر النبى (صلعم) أو من ثبتت نبوتهم أو قرابتهم للرسول هى ثابتة النفع للزائر »[١٢] .

والمتعارف عليه هو أن النبى يشفع يوم الدين لمن يحبه ويحب آله ، والأحاديث التى تسوقها التقاليد المدونة كثيرة منها : « من أراد التوسل إلىّ وأن يكون له عندى يد أشفع له بها يوم القيامة فليصل أهل بيتى ويدخل السرور عليهم » وفى حديث آخر « أربعة أنا لهم شفيع يوم القيامة ، المكرم لذريتى ، والقاضى حوائجهم والساعى لهم فى أمورهم عندما اضطروا إليه والمحب لهم بقلبه ولسانه . »[١٣] وبعض أبيات همزية البوصيرى تعبر عن هذه المعانى :

وبحب النبى فابغ رضا الله ... ففى حبه الرضا والحباء
وبأم السبطين زوج على ... وبنيها ومن حوته العباء
قد تمسكت من ودادك بالحبل ... الذى استمسكت به الشفعاء
يا شفيعا للمذنبين إذا أشفق من خوف ذنبه البرداء

وتكرر بردة البوصيرى المعانى المذكورة من قبل من أن حب النبى وآله واجب لأن الله اصطفاه نبياً وحبيباً وأن التبرك بآل النبى مسموح به ومرغوب فيه وأن شفاعة النبى هى الأمل المرجو ، وتبين هذه المعانى الأبيات التالية :

نبينا الآمر الناهى فلا أحد ... أبرَّ فى قول منه ولا نعم
هو الحبيب الذى ترجى شفاعته ... لكل هول من الأهوال مقتحم
دعا الله فالمتمسكون به ... مستمسكون بحبل غير منفصم
فهو الذى تم معناه وصورته ... ثم اصطفاه حبيباً بارىء النسم
لا طيب يعدل تربا ضم أعظمه ... طوبى لمنتشق منه وملتثم
يارب بالمصطفى بلغ مقاصدنا ... واغفر لنا ما مضى يا واسع الكرم

ويتردد صدى هذه المعانى فى سلوك زوار السيدة زينب ومحبيها ، فالحب والاشتياق لها واللهفة لحنانها وأمومتها هى الدافع للزيارة ، وتعبر السيدات عن هذا الحب بتقبيل العتبة المؤدية للمسجد ما بين ضريحى العتريس والعيداروس ، ثم العتبة الفاصلة بين هذا المكان من المسجد والمؤدية إلى الضريح (أنظر الرسم الملحق) ، ثم إطلاق الزغاريد الرنانة حيال رؤية الضريح للتعبير عن فرحتهن بلقاء أمهن الرؤوم (سيأتى وصف ذلك فيما بعد) ثم تقبيل ولثم المقصورة . وتعبر قصائد محبيها عن هذه المعانى ففى قصيدة « عود على بدء » لمؤلفها أحمد موسى عفيفى المعلقة بالمسجد فى الجزء الخاص بالسيدات تقول بعض أبياتها ما يلى :

أقبل قبر زينب فى اشتياق فهذا القبر ليس كأى رمس
أقبله وأقسم أن ربى يبارك كل تقبيلى ولمسى
فحب الله يسبقنا إليهم أفى تلك الحقيقة أى لبس
وزور ما يقال بغير هذا ورجس فى الشريعة أى رجس
على الهادى يصلى الله ربى وكل جنوده فى كل قدس
ويأمرنا عليه أن نصلى علانية أو سراً أو بهمس

وتستغيث النساء وتستجير بالسيدة زينب « أم الحنان » بوضع أيديهن على أعمدة الضريح ، ثم المسح بها على رؤوسهن عدة مرات مع التقبيل واللثم ، ثم التعبير عن حاجتهن إلى حنانها وأمومتها بندائها « يأمة ، ياماما ، ياأمى » أو الإشارة لها بعبارة أنا « بخدم أمى » ، ويستغثن بها قائلات « يا أم هاشم اصحى ماتناميش يا أمة » وبعض النداءات تعبر عن لهفة المحروم وينفطر لها قلب السامع ومنها « حبيبتى يا أمة يا ست يا كريمة حنى علىّ يا أمة متحرمنيش منك متحرمش منك يا أمة يا أمة يا حبيبتى يا حبيبتى اعطفى علىّ بعطفك اجبرى بخاطرى اعطفى علىّ بحنانك يا يحبيبتى يا أمة » أو « ياعالية المقام » « يا طب للعيان » أو « مدد يا يحبيبتى مدد » (المدد هو العطاء الإلهى كما شرح لى الشيخ جلهوم مشكوراً) أو « شلله (شىء لله) يا سيدة شلله يا أم هاشم يا أم المساكين يا أم الأيتام يا أم العاجزين » أو « أمى يا ماما ندهت عليكى ياماما » ، « أنا غريبة ياأمه » . وقالت لى إحدى السيدات إنها تحب السيدة زينب وتفضلها على السيدة نفيسة والسيدة عائشة (أضرحتهن بمساجدهن بحى الخليفة) « لأنها هى أمى » ، وقالت لى سيدة أخرى إن السيدة زينب هى أم مصر كلها وتناديها زائرات أخريات « يا صاحبة الشورى يا محكمة المظالم » لحثها على الانتصاف لهن مما يكن قد ظلمهن . وقال لى أحد المترددين على ضريحها من العاملين بالمساجد إنه يناديها قائلاً :

ياصاحبة الندهة يا صاحبة الذهب السايح
يا للى عليكى يا أم هاشم الكل جاى ورايح
يا ست النسا والرجال ياعالية المقام ومنورة الميدان
ياصاحبة الشورى وأم الحنان كله وأم الرضا كله

وتناديها النساء كذلك بعبارة يا رئيسة الديوان وصاحبة الشورى ، وقالت لى زائرة ريفية إن السيدة زينب هى « رئيسة ديوان الأنبياء كلهم » أما التفسير الذى يقدمه القائمون على المسجد الزينبى هو أنها لما جاءت مصر كان الوالى ورجاله يعقدون جلساتهم بدارها وتحت رئاستها فعرفت برئيسة الديوان ، وصاحبة الشورى لأنه كثيراً ما كان يرجع إليها أبوها واخوتها فى الرأى .(١٥)

وبعد انتهاء الزيارة وقراءة الفاتحة ووضع النذور تودع الزائرات السيدة زينب بمسك أعمدة الضريح والإشارة إليه باليد ووضع اليد على الرأس فى الطريق إلى خارج حجرة الضريح كذلك بالإمساك بالمقبض الفضى لباب حجرة الضريح ، وتخرج بعضهن بأظهرهن مواجهات للضريح .

وتتضح أهمية السيدة زينب فى قلوب محبيها ومدى تبجيلهن لها إذا قارنا بين سلوكهن إزائها بسلوكهن تجاه سيدى عتريس ، ومما سبق يتضح أن النساء يعتبرنها من بين اعتبارات كثيرة سترد فيما يلى من الصفحات ، أنها رمز الأم الرؤوم المواسية لأبنائها فى آلامهم ومحنهم ، ومثال السيدة العفيفة الطاهرة التى تحث الثقافة الإسلامية النساء على اتباعها كما نجد فى كل خطب الشيخ جلهوم التى ألقاها بمناسبة المولد الزينبى ما بين أعوام ١٩٦٥ ــ ١٩٧٦ .[١٦] وضريحها كما هو مذكور أعلاه هو جزء من المسجد فهو مكان صلاة وعبادة وخشوع ، ويقابل ذلك سلوك الزائرات تجاه سيدى عتريس ومكانته لديهم فهو كما قيل لى « سيدى عتريس يقى بواب الست » . ومعنى اسم عتريس » أو « يا سيدى عتريس انشالله (ان شاء الله) أخلف عريس » ، وتعتقد بعض الزائرات أنهن إن جلسن على المقعد الرخامى المحيط بضريحه فقد يحبلن .

وإذا أنجبت السيدة الزائرة ذكراً كما تتمنى تُوفي بنذرها لسيدى عتريس بإعطائه الإبريق الفخارى ذى الأنبوبة لصب السوائل (إشارة للذكورة) الذى يستعمل فى الاحتفال بسبوع المولود ، ففى هذا الاحتفال يضعون هذا الابريق وبه ثلاث شمعات بإناء ماء به ثلاث فولات عند رأس الوليد ، وبعد هذا الاحتفال تزور الأم مع وليدها وأهلها سيدى عتريس وتضع الإبريق بجوار الضريح ، وقد تضع كذلك بجوار الضريح خمسة أو عشرة قروش (تتعدى نذور السيدة زينب فى أسبوع مولدها العشرة جنيهات) ، وتجمع الأباريق من طرف الفراشين فيما بعد لتلقى فى المهملات . سيدى عتريس إذاً هو رمز النماء والإخصاب ، ولا تتعدى النذور له ما سبق ذكره ، وقد يقرأن الفاتحة له وقد لا يقرأنها ، ومكان ضريح سيدى العتريس هو مكان ترويح ولهو ولعب يجرى فيه الأطفال ويقفزون فى كل الجهات وتجلس فيه النساء لتأكل ما أحضرن من دجاج وسمك ومحشى ومكرونة ومنبار ، وتجلس أيضا بجوار ضريح سيدى عتريس المتسولات طلباً « للحسنة » من الزائرات . بينما لا يمكن أبداً الإتيان بمثل هذا السلوك بجوار ضريح السيدة زينب لأنه مكان خشوع وابتهال ، فالسيدة زينب هى النسل الطاهر ومثال العفة والفضيلة . فآل البيت كما جاء فى الذكر الحكيم « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً » وفى ذلك يقول الشيخ عبدالسلام حماد واعظ المسجد فى ذكرى مولدها :

أجل فابنة الزهراء عاشت نقية ... مطهرة تخشى الإله وترهب
كما أنجبت (الزهراء) للطهر زينب برة ... وسيدة تسعى إليها المواكب[١٧]

وفى طهرها يقول الطاهر الحامدى فى احدى المدائح الزينبية

وفى بيت النبوة قد تربت   على كرم الشمائل والجلال
وصينت بالعفاف فلم يعبها   سوى حب الفضائل والكمال
ولو كان النساء كمن ذكرنا   لفضلت النساء على الرجال
وما ركنت إلى الدنيا بقلب   ولا خطرت لها يوماً ببال
وما الدنيا ؟ اتخطر فى فؤاد   عند اللذات أصبح فى اشتغال[١٨]

وفى قصيدة لأحمد موسى عفيفى يقول :

وقد منحت فى مهدها عطف جدها   وكان يناغيها وكان يداعب
فزينب فيها نفحة نبوية   تعلم بها الخيرات والله واهب[١٩]

وفى الفكر الشائع المدون نجد أن تصور النور هو المعبر عن هذا الطهر والنقاء ، ونجد ثلاثة مستويات لفهم النور بهذه المصادر ، وهى : **أولاً** أن النبى (صلعم) هو السراج المنير ومصدر الأضواء ونور الأنوار **ثانياً** جوهر هذا النور هو الطهر والهداية التى تدركها بصائر المهتدين **ثالثاً** أن حب النبى (صلعم) وآل بيته يضىء بصيرة محبيهم وينعكس نور آل البيت عليهم . أما فى فهم العامة فليس هناك هذا التمييز فى معانى النور ، ففى فهم العامة « طريق النبى طريق النور ووجه النبى النور عليه بيان » ، ويقولون عن السيدة زينب « دى السـ... كلها نور » ويعبرون عن ذلك كذلك بقولهم « يا ست يا للى كلك شمع » ويشع طهر السيدة وكريم محتدها بالنور « وهى اللى منورة الميدان » . ومصدر هذا النور هو انحدارها من النبى (صلعم) فهى « البضعة الزهراء »[٢٠] ، ويقول فى ذلك أيضاً عبد السلام حماد فى المولد الزينبى :

وحسبك أنوار النبى فإنها   سرت فيك غرساً طيب الثمرات
وفاء وإخلاص وطهر وعفة   وصبر جميل يقهر الأزمات[٢١]

ويرى محبو السيدة أن نورها هو نور الحق والتقوى والهدى ، النافذ إلى الضمائر والبصائر ليزيل الضلال ويمحو العيوب ويهدى إلى التوبة ويبعد اللاجىء إليها عن المعاصى ، وفى ذلك يقول واعظ المسجد الشيخ عبدالسلام حماد :

وقد شع نور الحق من كلماتها   وفاضت لها أنوار هدى ثواقب
فمن نور تقواها ومن نور علمها   تزول ضلالات وتمحى غياهب
ويقصدها العاصى فيرجع تائباً   إلى الله مغفوراً له لا يحاسب
ويقصدها المكروب يسأل ربها   بها فيزول الكرب ويذهب[٢٢]

ونور السيدة يهدى من كان له بصيرة وإدراك فيقول فى نفس القصيدة:

فشمس ابنة الزهراء بان ضياؤها ... وليس له عند ذوى البصيرة حاجب
لها لمحات فى القلوب تمسها ... فتنبع إيماناً من القلب يوهب

ويقول فى نفس المعنى فى قصيدة أخرى

وضريح سيدتى عليه مهابة ... وعليه نور شع فى الأرجاء
نور تجلى للبصائر واضحاً ... كالصبح مجلوا أتم جلاء
نور يفيض على السرائر كلما ... صفت السرائر وهى ذات نقاء[٢٣]

وحب السيدة يمحو الظلمات فيقول أحمد موسى عفيفى

ألهمتنى الحب فى أعلى مراتبه ... ورب عاطفة كالنور فى الظلم
أدركت ما لم أكن من قبل أدركه ... وكنت قبل رفيع الحب فى صمم[٢٤]

ويسوق على أحمد شلبى مجموعة كبيرة من هذه المدائح كلها فى المعانى المذكورة أعلاه.[٢٥]

وفى هذه القصائد نجد أن النور يساوى النقاء والطهر يساوى التوبة ، ولنقاء السيدة زينب وطهرها تلجأ إليها النساء تائبات متوسلات بها قائلات « اصفحى عنى يا أمة » ويقولون فى هذا الصدد : « اللى مرتكبة خطأ تسَّمحٌ بالسيدة » ، أى تتشفع بها طالبة السماح ، ويقول المرحوم الشيخ أحمد الكنانى :

لذ فى الشدائد ابنة الزهراء ... واقصد حماها فوق كل عناء
فإليك بعد الله أشكو علتى ... فالداء أعضلنى وعز دوائى
فعسى بكم يا سادتى وبحبكم ... من ضر ما أشكو يكون شفائى
قد أثقلتنى السيئات ومالها ... من العد من حصر ولا احصاء[٢٦]

وتعتقد بعض السيدات أنهم إذا كنسن ضريح السيدة على من ظلمهن على ضوء شمعة فسوف ينصفن من هذا الظلم ، ونور الشمعة فى هذا السياق هو رمز مادى: أن نور العدل يمحو الظلم .

وكما أن النور ينتشر ويملأ المكان كذلك كان حب السيدة زينب يملأ نفوس محبيها ويستوعب كل الكيان ، وتعبر الشموع المقدمة للسيدة أن نورها يهدى أفئدة محبيها مثلما تضيء الشمعة ما حولها من ظلام وتتجه شعلة الشمعة إلى أعلى مشيرة إلى مقام السيدة فى علا الفردوس .

ونور السيدة هو النقاء لأنه يمحو الضلالات ويجنب الغواية ويبعد عن المعاصى ويعبر عن هذا النقاء باللون الأبيض وبتغطية ضريح السيدة بالتل الأبيض الشفاف (وهو المستعمل فى طرحة العروسة) من الرأس إلى القدم وهو فى الغالب نذر مقدم من

محبيها إليها فى الاحتفال بمولدها الذى يسمى « فرح الست » ، وتعبر شفافية التل بالإضافة إلى لونه الأبيض عن الطهر والنقاء وهى مظهر من مظاهر النور ، ولقد سألت مساعد شيخ الجامع عن سبب لون الطرحة البيضاء فكان رده « الطرحة البيضة نور وتفرح الناس مش ناقصة حزن » وتأتى السيدة زينب لمن يرونها فى أحلامهن مرتدية ملابس « كلها أبيض فى أبيض وهى بيضة (أى بيضاء اللون) والدنيا كلها نور حواليها » . وقالت لى سيدة أخرى إن عليها ندر « فول السيدة » (فول ينقع فى الماء لمدة أربعة أيام ثم يطهى ويضاف إليه الملح والكمون ويوزع فى أرغفة على كل الموجودات بالسيدة والفول المنبت رمز النماء) سنوياً فى مولدها ، ولكن نظراً لمرض ابنها أحد الأعوام لم تتمكن من توزيع فول السيدة ، ونجم عن ذلك أن ولدها كان يفيق من نومه ليلياً فى سرير مرضه لوجود سيدة « لابسة أبيض وواقفة جنب التلاجة » فتبينت الأم أن السيدة جاءتها لتذكرها بالندر !

ومن مظاهر الاحتفال بالسيدة زينب كذلك إضاءة الميدان كله بالأنوار الملونة الساطعة التى تحيل الليل إلى نهار أسبوع مولدها . ومن نواحى الاهتمام لفكرة النور كذلك أن ضريحها يواجهه تماماً شباك غربى يعكس الضوء على مقصورتها الفضية التى تضيئها مصابيح نحاسية يتدلى منها قماش التُل الأبيض المبطن بالأخضر رمز الإسلام والخضرة والنماء .

وتستخدم فكرة العطر كذلك للتعبير عن نقاء السيدة زينب وطهرها ، فكما يفوح العطر وينتشر كذلك كانت سيرتها العاطرة تملأ الكون ، فيقول عبد السلام حماد :

ومن خير ما امتازت به بعد أمها ... سلوك حميد عاطر النشر طيب(٢٧)

وفى قصيدة أخرى يقول :

شع الهدى من روضة فيحاء ... فيها مقامك يا ابنة الزهراء
فى مصر أضرحة يفوح عبيرها ... عطراً من الجنات للأحياء(٢٨)

وفى نفس المعنى يقول محمد جاد الرب :

لقد باركتم الأقطار طرا ... بمكة أو طيبة أو مصراً
مقامكمو بها قد طاب بشرا ... فضاع الكون بالعطر الشذى(٢٩)

وعلى مستوى ثان من التعبير يشبه حب السيدة بأنه لا يمكن إخفاؤه كما لا يمكن اخفاء رائحة العطر التى تعبق المكان ، وفى ذلك يقول أحد محبيها وهو أحمد موسى عفيفى :

والحب كالعطر لا تخفى روائحه ... مهما بلابلنا صامت عن الكلم(٣٠)

والمستوى الثالث في استخدام لغة العطر للتعبير عن نشوة الحب هو أن حب آل البيت مصدر سرور وحبور كالعطر والشهد والكافور ويقول فى ذلك الشاعر أحمد خيرى :

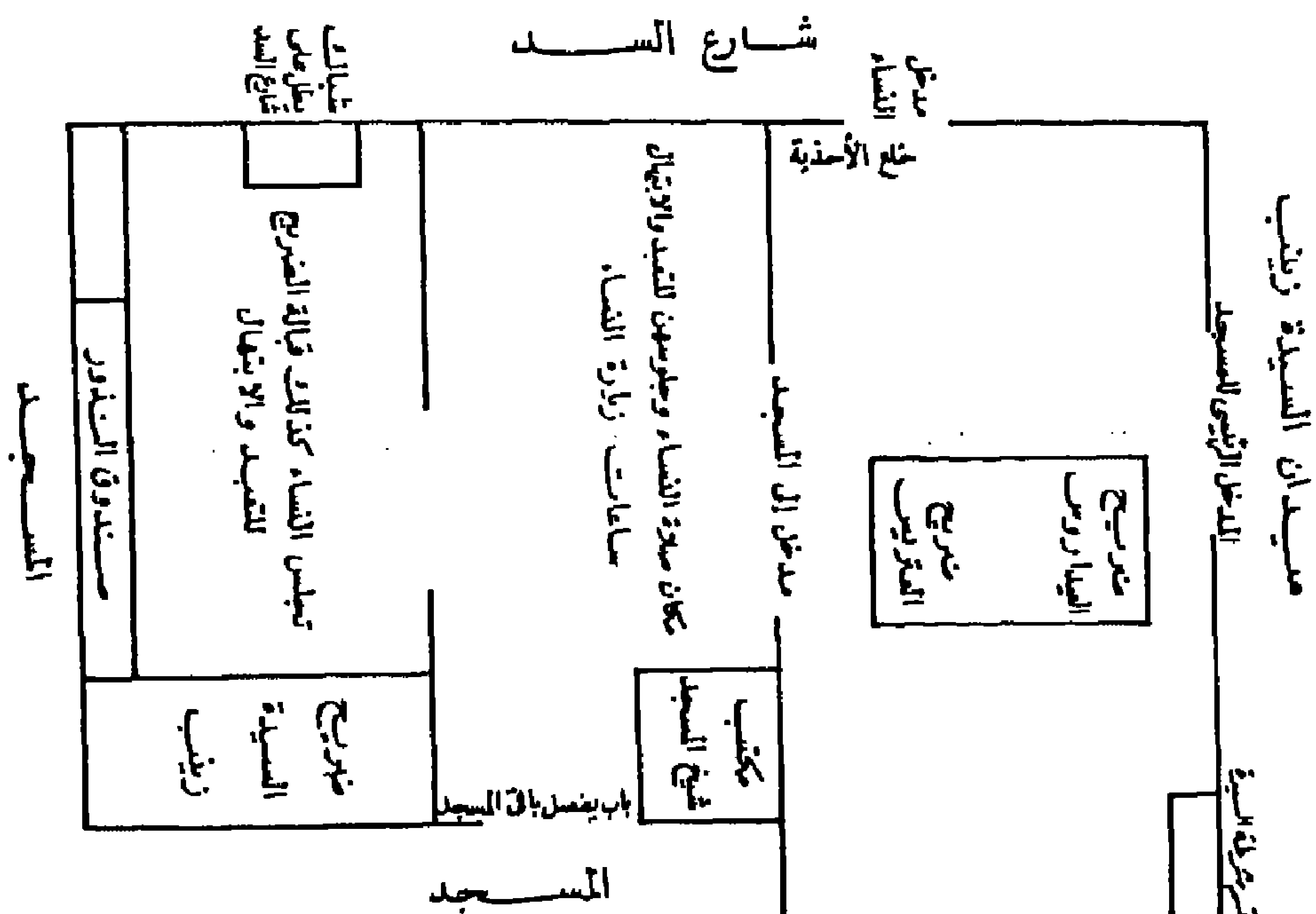
أريج كعرق المسك أو هو أطيب ونور كضوء الشمس بل هو أغلب
ففى القلب كافور وفى الفم شهده وفى الأذن تغريد وفى الأنف زرنب(٣١)

والتعبير الملموس عن معنى العطر هو رش ماء الكلونيا والعطور على الموجودات بالضريح والميدان فى الاحتفال بمولدها ، كذلك إطلاق البخور بكل أنحاء الميدان فيفوح العبير النفاذ فى الأجواء تعبيراً عن سيرتها العطرة وحب الناس لها الذى يملأ أفئدتهم وكيانهم كما يملأ النور والعطر المكان ، وتمسح السيدات كذلك المقصورة بماء الورد ويبدأن فى ذلك قبل أذان العصر ، ومع انتهاء الأذان يكن قد مسحن مقصورة ضريح السيدة ثم العتريس والعيداروس ، ثم يوزعن الماء المعطر بماء الزهر على كل الموجودات بعد صلاة العصر ، ثم عود نعناع على كل منهن وذلك لنفاذ رائحته الزكية المنعشة وللونه الأخضر المعبر عن الزرع والخصوبة والنماء .

وهكذا نرى كيف تترجم النذور الخيال الشعرى إلى عالم المادة المرئى المحسوس . يجمع الخيال الشعرى فى كل واحد نور الحبيب الذى ترجى شفاعته وعبير منبته فيقول البوصيرى فى بردته : « كالزهر فى ترف والبدر فى شرف » . وتترجم النذور لغة النور والعطور وخاصية انتشارها إلى عالم المادة الملموس عن طريق حاستى البصر والشم . فالنور والعطور تنتشر فى المكان كما تنتشر بركة النبى (صلعم) وآله فى الأقطار طرا (انظر شعر محمد جاد الرب الذى أوردناه من قبل) ، وكما لا يمكن اخفاء النور أو عبير العطور كذلك يظهر حب النبى (صلعم) وآله ولا يمكن اخفاؤه . والتعبير عن خاصية الانتشار وجدنا أن توزيع المأكولات يكون على أكبر عدد من الموجودين ، كذلك تنثر الحلوى فى مولدها على الجموع المحتشدة ، ويوزع الماء والشاى على كل عابر ، وبعض أنواع المأكولات يعبر عن النماء والتجديد (والتجديد هنا هو التجديد النفسى الذى تعبر عنه الرغبة فى التوبة والتخفيف من السيئات ، انظر شعر المرحوم الكنانى المذكور من قبل) مثل الفول النابت والترمس والجرجير الأخضر والنعناع الذين يعنيان الازدهار كما يشير اللون الأخضر إلى ذلك . وللتعبير عن خاصية الانتشار كذلك كانت الزغاريد الرنانة أنحاء المكان بالإضافة إلى الموسيقا والتواشيح وأغانى المدائح النبوية ، كذلك كان تقديم الأبسطة لفرشها على الأرض تعبيراً عن الفكرة القرآنية الكريمة أن الأرض بساط تسهل سبله انتشار الناس فى الكون (والله جعل لكم الأرض بساطا ، لتسلكوا منها سبلا فجاجاً) (سورة نوح آيات ١٨:١، ١٩) .

جدول المستوى الثقافي والاجتماعي للزائرات
والغرض من الزيارة

عدد الزائرات	٦٤
المستوى الثقافي	٢ تعليم جامعي ٢٥ تعليم متوسط (ويشمل المدارس والدبلوم) ١١ فك الخط ٢٦ أمية
المستوى الاجتماعي	٢٢ ميسورة الحال (موظفة أو زوجة موظف بالحكومة) ١٩ عاملة (أو زوجة عامل) ١٣ فلاحة وشغالة بالمنازل ١٠ أرملة فقيرة ومطلقة مهجورة
أغراض الزيارة	التبرك ، الدعاء للشفاء من مرض وغيره من المطالب ، الشكوى من الظلم ، استشارة شيخ المسجد في المسائل الشرعية ، لقاء الصديقات ، التسول .



١ ــ ﴿ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴾

٢ W. H. T. *Al-Ghazzali's Miskat Al-Anwar* (London: Royal Asiatic Society, 1924). ــ

٣ ــ شرف الدين محمد البوصيري ، الدرة اليتيمة المعروفة بقصيدة البردة (تونس : مكتبة المنار ، ١٩٦٤) .

٤ ــ علي أحمد شلبي ، ابنة الزهراء بطلة الفداء زينب رضي الله عنها (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٧) ، ص ٢٨٠ــ٢٨١ .

٥ ــ ابراهيم جلهوم وعبدالسلام حماد ، السيدة زينب رضي الله عنها (القاهرة : دار سامح ، ١٩٨٣) .

علي أحمد شلبي ، السيدة زينب رضي الله عنها (القاهرة : وزارة الأوقاف ، ١٩٧٤) .

منصور الرفاعي عبيد ، نبذة عن السيدة زينب رضي الله عنها (القاهرة : دار الهلال ، د .ت) .

٦ Stanely Lane - Poole, *Cairo* (London: J. S. Virtue & Co., 1898), pp. v-x; 4. ــ

٧ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص١٨ .

٨ ــ من اللوحات المعلقة على ضريحي العتريس والعيداروس نجد البيانات التالية عن حياتهما : « تفقة سيدى العتريس على مذهب الإمام الشافعي وتتلمذ على يد شقيقة فى الطريقة البرهانية اشترك مع شقيقه سيدي إبراهيم الدسوقي في صد عدوان الصليبين والتتار وألقى الدروس بالازهر الشريف واشتهر بحبه لآل البيت الكريم واستقر به المقام بجوار السيدة زينب إلى ان توفي في مقامه هذا في آواخر القرن السابع الهجري . وولد سيدي العيداروس باليمن في ١١٣٥ هـ . ثم استقر بمصر بعد أن زار معظم المدن والأقطار الإسلامية من الهند حتى الشام ، وبعد زيارته للأولياء بمعظم جهات القطر المصرى استقر بالقاهرة وألقى الدروس فى الفقه والشرع واشتهر بحب آل البيت وظل مقيماً بجوار السيدة حتى توفي في ١١٩٢ هـ » .

٩ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص ١٨ .

١٠ ــ المرجع نفسه ، ص ٢١ .

١١ ــ جلهوم وحماد ، السيدة زينب ، ص١١٩ ــ ١٢٧ . الآية الكريمة هي ﴿ اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه أبي يأتِ بصيراً واتوني بأهلكم جميعاً ﴾ إلى أن قال تعالى ﴿ فلما ان جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيراً قال ألم أقل لكم إني إعلم من الله ما لا تعلمون ﴾ .

١٢ ــ المرجع نفسه ، ص ١٢٣ــ١٢٥ .

١٣ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص ١٧ ــ ٢٢ .

١٤ ــ جلس النبي (صلعم) بين ابنته السيدة فاطمة الزهراء وزوجها سيدنا علي بن أبي طالب وعلى فخذيه الحسن والحسين وأرخى على الجميع ستراً ، وقد نزل قوله تعالى ﴿ انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ فقال (صلعم) : « اللهم هؤلاء عترتي وأهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً » . انظر جلهوم وحماد ، السيدة زينب ، ص٧٦ .

١٥ ــ شلبي ، السيدة زينب ، ص٢١

١٦ ــ جلهوم وحماد ، السيدة زينب ، ص١٤٥ــ١٦٣ .

١٧ ــ المرجع نفسه ، ص١٦٥ .

١٨ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص٢٤٩ .

١٩ ــ جلهوم وحماد ، السيدة زينب ، ص١٦٧ .

٢٠ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص٢٦٣ .

٢١ ــ شلبي ، السيدة زينب ، ص٥٨ .

٢٢ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص٢٦١ .

٢٣ ــ جلهوم وحماد ، السيدة زينب، ص١٧٠ .

٢٤ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص٢٥٨ .

٢٥ ــ المرجع نفسه ، ص٢٤٥ــ٢٦٤ .

٢٦ ــ المرجع نفسه ، ص ٢٥٠ ــ ٢٥١ .

٢٧ ــ المرجع نفسه ، ص ٢٦١ .

٢٨ ــ جلهوم وحماد ، السيدة زينب ، ص١٦٩ــ١٧٠ .

٢٩ ــ شلبي ، ابنة الزهراء ، ص٢٦٤ .

٣٠ ــ المرجع نفسه ، ص٢٦٠

٣١ ــ المرجع نفسه ، ص٢٥٢ « زرنب » نبات طيب الرائحة .

بول ريكور : « إشكالية ثنائية المعنى »
تقديم فريال جبوري غزول

يعتبر بول ريكور (١٩١٣ —) ، الفيلسوف الفرنسي والأستاذ حاليا فى جامعة باريس (نانتير) ، علامة فى حقل الهرمنطيقا . فقد كرس حياته لفهم أبعاد ظاهرة التأويلية وقام بإنتاج ما لا يحصى من الكتب والمقالات والمحاضرات [١] حول موضوع التأويل الذى أصبح محورا من محاور الفلسفة الحديثة بعد أن أحياه الفلاسفة الألمان فى القرنين الأخيرين[٢] . وقد ترجمت أعمال ريكور إلى لغات مختلفة ، كما خُصص لفكره العديد من الرسائل الجامعية والبحوث الأكاديمية فى أوروبا والولايات المتحدة .[٣] ويتصاعد الاهتمام بريكور لأن مسألة التأويل لم تعد تقتصر على النصوص فقط ؛ ففى الأدب والدين والتاريخ والعلوم الاجتماعية هاجس تأويلى أيضاً .

وتتميز مسيرة ريكور الفكرية بأنه طوّع دراسة الهرمنطيقا لمقتضيات واكتشافات عصره دون تبعية منه لهذه المدارس . فقد استوعب إنجازات الفينومينولوجية والبنيوية والفرويدية وغيرها واستفاد منها لإدراك أعمق لآليات التأويل ، ولكنه لم ينقد لهذه الاتجاهات انقيادا متطرفا بل كشف عن أوجه قصورها فى إضاءة حقل الهرمنطيقا إضاءة كاملة . ونرى فى مقالته « إشكالية ثنائية المعنى » كيف يوظف ريكور السيمانطيقا (علم دلالة اللغة) بفرعيها السيمانطيقا المعجمية والسيمانطيقا البنيوية لتوصيف علمى دقيق لظاهرة ثنائية المعنى والرمزية ، ولكنه يبقى على طول الخط واعيا ومذكّرا بمحدودية السيمانطيقا فى حل كل إشكاليات تعدد الدلالة والغموض ، وذلك لأن هناك جانبا يتجاوز البعد الألسنى ألا وهو تعددية الدلالة فى الذات الإنسانية والكينونة والوجود ، فالغموض كما يوضح ريكور ليس ظاهرة خارقة أو منحرفة بل هو نابع من طبيعة النفس ومن طبيعة اللغة .

لقد نشرت مقالة ريكور لأول مرة فى مجلة فرنسية تتخصص فى الرمزية وذلك عام ١٩٦٦[٤] . ثم أعيد نشرها بالفرنسية فى كتاب لريكور يضم مجموعة من دراسات بعنوان صراع التأويلات : **دراسات فى الهرمنطيقا** ، وقد نشر ف

عام ١٩٦٩ فى سلسلة فلسفية عن دار سوى الباريسية ، وبناءً على هذا النص قمنا بنقله إلى العربية .

وقد اخترنا أن نترجم هذه الدراسة بالذات من أعمال ريكور الغزيرة لأنها تعالج موضوعاً سجاليا أراق كثيراً من الحبر فى وطننا ، وهو الغموض الشعرى ، والذى اعتبر عيبا أدبيا فى بعض الأوساط النقدية . وبالإضافة إلى ذلك فإن تعامل ريكور المرهف مع فرع أو مدرسة كالسيمانطيقا أو البنيوية ، يثبت لنا أن الباحث يمكن أن يتجاوز فرعه إلى فروع مجاورة دون أن يفقد هويته ، كما أنه من الممكن الاستفادة من إنجازات اتجاه كالبنيوية دون الخضوع لكل مسلماتها . فدراسة ريكور تبين لنا قدرة هذا الباحث الكبير على التحرك الفكرى من داخل وخارج النظريات السائدة . فهو يستخدم الأدوات التحليلية لفرع أو اتجاه ما بدون أن ينسى أن هناك مصادرات أولية ، يرجع لها فى خاتمة دراسته ، ليكشف لنا عما بقى غير مقنن فى تفسير ظاهرة الغموض .

إن هوامش المؤلف تقتصر على الإشارة إلى مراجعه وقد أدمجتها فى متن المقالة . كما قمت بإضافة بعض الشروح والتعليقات على المقالة وضعتها بشكل هوامش ختامية . وكل ما حصر فى متن المقالة بين قوسين هلاليين ( ) فهو من المؤلف ، وما بين قوسين معقوفين [ ] فهو إضافة منى .

هوامش التقديم

١ ــ من أهم كتب ريكور : التاريخ والحقيقة ، فى التأويل : دراسة عن فرويد ، صراع التأويلات ، فلسفة الإرادة ، الاستعارة الحيّة ، الزمن والقص .

٢ ــ راجع الكتاب التالى عن الهرمنطيقا الحديثة :

Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1969).

٣ ــ لم يترجم لريكور إلى العربية ــ على علمى ــ سوى « الحداثة وصراع التأويلات » فى المغرب ، وقد وقعت على الحلقة الثانية منها ، ترجمة منصف عبد الحق ، فى الملحق الثقافى لجريدة أنوال بتاريخ ١٩٨٧/١٠/٣١ .

عن ريكور (وهابرماس)

John B. Thompson, *Critical Hermeneutics* (Cambridge : Cambridg
1981).

٤ — Paul Ricoeur," Le probléme du double - sens comme probléme herméneutique et comme probléme sémantique ", *Cahiers Internationaux du symbolisme,* no. 12 (1966) : 59 - 71.

إشكالية ثنائية المعنى*
بوصفها إشكالية هرمنطيقية وبوصفها إشكاليـة سيمانطيقية

بقلم پول ريكور
ترجمة فريال جبورى غزول

تشكر ألف : مجلة البلاغة المقارنة المؤلف پول ريكور وناشره دار سوى والمشرف على السلسلة الفلسفية فيها السيد فرنسوا وال للسماح بترجمة « إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمنطيقية وبوصفها إشكالية سيمانطيقية » من كتاب : پول ريكور ، صراع التأويلات : دراسات فى الهرمنطيقا (باريس : دار سوى ، السلسلة الفلسفية بإشراف فرنسوا وال ، ١٩٦٩) ، ص ٦٤ — ٧٩ .

* *Alif : Journal de poétique comparée* remercie l'auteur M. Paul Ricoeur, la maison du Seuil et M. François Wahl, le directeur de la collection 'L'ordre philosophique' pour avoir accordé la permission de traduire en arabe l'étude "Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique" de Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique* (Paris : Editions du Seuil, L'ordre philosophique, collection dirigée par François Wahl, 1969), pp. 64 -79.

يقوم بحثى هذا ، ويسعى أن يقوم على تفاعل الفروع العلمية ، فإننى أنوى أن أفحص تناولات عديدة لإشكالية واحدة وهى الرمزية والتأمل فيما يعنى تعدد التناولات لها .

كما أننى أقر بأن الفلسفة فيصل فى الخلافات كما فعلت سابقا (فى كتابى رمزية الشر) عندما جعلتها تحكم فى صراع الاتجاهين التأوليين المتباينين فى الثقافة المعاصرة : الهرمنطيقا العلمانية والهرمنطيقا الدينية .[1] ولن أتناول ثانية هذه الإشكالية الآن ، بل سأتناول إشكالية أخرى يثيرها نوع آخر من الانشطار . إن زوايا تناول الرمزية التى أزمع التعامل معها تشكل مستويات إستراتيجية متباينة . وسآخذ بنظر الاعتبار مستويين أو حتى ثلاثة ، فسأتعامل مع الهرمنطيقيا بوصفها مستوى استراتيجياً

واحداً ، وهو مستوى **النصوص** . وسأقابله بسيمانطيقا الألسنيين . ولكن سيمانطيقا الألسنيين فى حد ذاتها تحمل مستويين استراتيجيين متباينين : مستوى السيمانطيقا المعجمية التى كثيرا ما تسمى باقتضاب السيمانطيقا (كما عند ستيفان ألمان Stephen Ullmann وب . غيرو P. Guiraud) ، فهى تقتصر على مستوى الكلمات أو بالأحرى — كما يطلق عليها ألمان — مستوى الأسماء أو عملية إطلاق الأسماء أو التسمية . لكن تتشكل أمام أعيننا سيمانطيقا بنيوية تتسم بسمات عديدة منها تغير المستوى وتغير الوحدات حيث تنتقل وحدات كتلوية — كما هى حال الكلمات وبشكل أخص النصوص — إلى وحدات ذرية تصبح فيما بعد —. وكما سنرى — بنيات أولية للدلالة(٢) .

إننى أنوى أن أرصد إشكالية الرمزية عندما تنتقل من زاوية تناول ما إلى زاوية تناول أخرى . وستظهر بعض الإشكاليات التى تطرقت إليها فى بحث لى بعـ البنية والهرمنطيقا » هنا ، ولكن فى سياقنا هذا الذى قد يكون أكثر ملاءمة فيه تحاشى مخاطر التصدى على مستوى واحد لفلسفة تفسير ، ولعلم منهج يضع ظاهرة المعنى المأخوذة بنظر الاعتبار من مستويات مختلفة من

وإجمالا هذا ما أود أن أوضحه : إن بعض سطور الإشكالية يُظهر تركيباً دقيقاً يسمح وحده بالتناول العلمى للإشكالية أى بطريقة التحليل - ذلك التفكيك إلى وحدات أصغر . وهذا هو طريق العلم ذاته الذى تستخدمه الترجمة الآلية . ولكننى أريد أن أبين بالمقابل أن الاختزال إلى الأبسط يؤدى إلى حذف وظيفة هامة للرمزية والتى لا يمكن لها أن تظهر إلا على مستوى أعلى من التجلى ، وهى الوظيفة التى تُدْخِل الرمزية فى علاقة مع الواقع ، مع التجربة ، مع العالم ، مع الوجود (وأنا أترك عن قصد الخيار مفتوحاً بين تلك الكلمات) . وباختصار فأنا أسعى إلى إثبات أن طريقة التحليل وطريقة التركيب لا تتطابقان ولا تتساويان . ففى طريقة التحليل تنكشف عناصر الدلالة قبل أن تكون لها علاقة بما يقال . وفى طريقة التركيب تنكشف وظيفة الدلالة التى هى « البلاغ » وفى آخر الأمر « الكشف » .

I - المستوى الهرمنطيقى

لكى نضمن سلامة بحثنا فإنه من الضرورى أن نتأكد من أن الإشكالية نفسها هى التى نتناولها على ثلاثة مستويات مختلفة . وقد أطلقت على هذه الإشكالية : **تعدد المعنى** . وأنا أرمى بهذا إلى ظاهرة دلالية معينة تمكّن تعبيرا ما — ذا أبعاد مختلفة —

أن « يقول » شيئا ويعنى شيئا آخر فى آن واحد وبغير أن تتعطل الدلالة الأولى ، وهى الوظيفة الأليغورية للغة بالمعنى الحرف للكلمة (اليغورى alle-gorie = قول شيء عبر قول شيء مغاير)[٣] .

تقع خصوصية الهرمنطيقا ــ على الأقل بالنسبة للمستويات الاستراتيجية الأخرى التى سنأخذها بنظر الاعتبار ــ فى الدرجة الأولى فى طول المتاليات التى نتعامل معها والتى أطلق عليها : النصوص . فقد نشأ مفهوم الهرمنطيقا فى بداية الأمر عند تفسير النصوص الدينية ، ومن بعدها النصوص الدنيوية ، وهذا ما شكّل الهرمنطيقا كعلم قواعد التفسير . وهنا لمفهوم النص معنى دقيق ومحدد . لقد قال ديلتاى Dilthey فى مقاله الرائع « نشأة الهرمنطيقا » ما يلى : « أننا نطلق مصطلح التفسير أو التأويل على إدراك التجليات الحيوية المستقرة على شكل ثابت » ، وأيضا : « يدور من الإدراك فى مدار تفسير الشهادات الإنسانية التى حفظتها الكتابة » ، وأيضا : « أننا نسمىّ فن إدراك تجليات الحياة المكتوبة بالتفسير أو التأويل » . ويتميز النص ، بالإضافة إلى طوله عند مقابلته بالشريحة المقتضبة التى يفضل الألسنى أن يتعامل معها ، يتميز بنظام داخلى للعمل يطلق عليه (Zusammenhang) أى رابطة داخلية . وكانت الخطوة الأولى فى الهرمنطيقا الحديثة هى وضع قاعدة للانطلاق من الكل إلى الجزء والتفاصيل ، وتناول ــ على سبيل المثال ــ باب من الكتاب المقدس بوصفه ترابطا ، أو كما يقول شلايرماخر Schleiermacher بوصفه تآلفا بين شكل باطنى وشكل ظاهرى .

ويحمل النص معانى مختلفة للمؤول الذى لا تواجهه إشكالية المعانى المتعددة إلا عندما يأخذ الكل بنظر الاعتبار حيث تتبين أحداث وشخصيات ومؤسسات وحقائق طبيعية أو تاريخية تتشكل كنسق كلى ، أى كمجموعة دلالية كلية . وهذا يسمح بتحويل المعنى من التاريخى إلى الروحى . ففى تعدد المعنى فى التراث الوسيطى تتبين المستويات الأربعة من معانى الكتاب المقدس عبر وحدات نصية عريضة .[٤]

إن إشكالية المعنى المتعدد لم تعد اليوم إشكالية التفسير بمعناه الدينى أو حتى بمعناه الدنيوى فقط وإنما هى فى ذاتها إشكالية ذات طابع يمس فروعا علمية متعددة . وأريد أولا أن أتعامل مع الإشكالية على مستوى استراتيجى واحد ، مستوى متجانس ، وهو النص . انطلاقا من فينومينولوجية الدين على منهج فان دير ليو Van der Leeuw وإلى حد ما على منهج إلياد Eliade ، وانطلاقا من التحليل النفسى الفرويدى واليونغى (وأنا لا أفصل بينهما فى هذا السياق) ، وانطلاقا من النقد الأدبى (الجديد أو غير الجديد) يمكننا أن نعمم مفهوم النص كمجموعات دلالية على درجة أعلى من تركيب الجملة . وسأتعامل هنا مع مثال واحد فقط ــ على بعد كافٍ من تفسير الكتاب المقدس ــ حتى يعطينا فكرة عن اتساع حقل الهرمنطيقا . وهذا المثال هو

تعامل فرويد مع الحلم بوصفة قصاً ، قد يكون مقتضباً جدا ، ولكن فيه دائما تعددية داخلية . فبناءً على كلام فرويد يجب استبدال هذا القص المبهم عند الوهلة الأولى بنص أكثر وضوحا يرتبط بالنص الأول كما يرتبط الباطن بالظاهر . وهكذا نجد مجالا واسعا لثنائية المعنى حيث تفسح التمفصلات الداخلية المجال لتأويلات مختلفة .

ما الذى ينتج تنوع التأويلات ؟ إنه انعكاس لتقنيات مختلفة . فحلّ رموز النفس أمر ، وتفسير الكتاب المقدس أمر آخر . والفرق هنا يكمن فى القواعد الداخلية للتأويل وهو فرق معرفى . ولكن هذه الفروق فى التقنيات تشير بدورها إلى فروق فى الرؤية ذاتها وفى وظيفة التأويل : فاستخدام التأويل كسلاح تشكيكى ضد الوعى المزيف شيء ، واستخدامه كتحضير لإدراك أحسن لما كان عليه المعنى ولما قيل من قبل ، شيء آخر .

إن إمكانية التأويلات المختلفة والمتضاربة — على مستوى التقنية والرؤية — ترتبط بشرط جوهرى وهو ، فى تصورى ، سمة مشتركة للمستوى الاستراتيجى لهذه التأويلات . وهذا الشرط الأساسى هو الذى يوقفنا هنا : وهو أن الرمزية وسط للتعبير عن واقع غير لغوى . وهذا هام جدا بالنسبة للمواجهة اللاحقة ، وتوقعا لتعبير لن يكتسب معناه الدقيق إلا على مستوى استراتيجى آخر ، فسأقول ليس فى الهرمنطيقا انغلاقا على عالم العلامات : بينما نجد الألسنية تتحرك فى نطاق عالم مكتف بذاته ولا تلتقى إلا بعلاقات تبادل الدلالة ، أى علاقات تفسير متبادل بين العلامات ، كما يقول تشارلز سوندرز بيرس Charles Sanders Peirce أما الهرمنطيقا فتتميز بنسق يفتح عالم العلامات .

والغرض من هذا البحث هو الكشف عن أن هذا النسق المنفتح مرتبط بمستوى التأويل باعتباره تفسيرا ، أى تفسيرا لنصوص ، كما أن انغلاق عالم الألسنيات يعتمد على تغيير المستوى والتعامل مع وحدات دلالية صغيرة(*) .

ماذا نعنى هنا بالانفتاح ؟ نعنى أن ، فى كل حقل هرمنطيقى توجد للتأويل سمة ألسنية وسمة غير ألسنية ، أى سمة اللغة وسمة التجربة المعاشة (مهما كانت هذه الأخيرة) . وهذا ما يشكل خصوصية التأويلات فهى تكمن بالضبط هنا : إن قبضة اللغة على الوجود وقبضة الوجود على اللغة تتحققان عبر قنوات مختلفة . وكذلك رمزية الحلم ، فلا يمكن أن تكون مجرد تفاعل صرف بين المدلولات التى تشير إلى بعضها البعض ، فالحلم وسط للتعبير تفصح الرغبة فيه عن نفسها . وقد اقترحت أنا مفهوم سيمانطيقا الرغبة للتعبير عن هذا التشابك بين نوعين من الروابط : روابط القوة التى يفصح عنها من خلال الطاقة وروابط المعنى التى يفصح عنها عند تفسير المعنى .

وتتحقق الرمزية لأن المرموز له يوجد أولا فى الواقع اللالغوى الذى يطلق عليه فرويد باستمرار الغريزة ، التى تُلمس من خلال ممثليها التفويضيين والعاطفيين . إن هؤلاء الممثلين بتفرعاتهم يظهرون ويستترون فى ظواهر المعنى التى تسمي بالأعراض والأحلام والأساطير والمثل العليا والأوهام . وبعيدا عن التحرك فى نطاق ألسنية مغلقة على ذاتها فهنا تحرك مستمر بين الإيروسية والسيمانطيقا . إن قوة الرمز تنبع من كونه يعبِّر عن مكر الرغبة من خلال ثنائية المعنى .

وهذا ينطبق على الطرف الأقصى من مجال التأويلات : فإن صحّ الكلام عن هرمنطيقا المقدس فمن منطلق انفتاح ثنائية المعنى لنص ما . فمثلا « سفر الخروج » ينفتح على حالة معينة من التنقل المعاشة وجوديا ، باعتبارها حركة من عبودية إلى خلاص[6] . فمن خلال ازدواجية الكلام تتم ثنائية المعنى هنا بالكشف عبر فائض الدلالة عن حركة وجودية أى عن حالة معينة من الوجود الإنسانى المرتبط بالحدث . هذا الحدث الذى فى حرفيته يقع فى عالم تاريخى مرصود . فثنائية المعنى هنا كاشفة عن وضع فى الكينونة .

وهكذا تقوم الرمزية — عندما تؤخذ على مستوى تجليها فى النصوص — بتفجير اللغة نحو الآخر عوضا عن انكفائها على ذاتها : وهذا ما يطلق عليه الانفتاح . إن هذا التفجير هو الإبلاغ ، والإبلاغ هو كشف . وتتصارع التأويلات المتضاربة لا على ثنائية الدلالة بل على زاوية الانفتاح وعلى غائية الكشف . وهنا نقع على جانبى القوة والضعف فى الهرمنطيقا . فجانب الضعف يكمن فى أن الهرمنطيقا تتعامل مع اللغة عندما تهرب اللغة من مدارها وبهذا فهى تتعامل مع لغة تستعصى على الإجراء العلمى الذى لا يتم إلا عند التسليم بانغلاق عالم الدلالة . ومن هذا الضعف تنبع كل أنواع الضعف الأخرى وأولها الضعف الملحوظ الذى يؤدى إلى تسليم الهرمنطيقا لصراع الرؤى الفلسفية المتضاربة . ولكن هذا الضعف فى ذاته قوة ، لأنه عندما تهرب اللغة من مدارها ومنا ، فحينذاك ترجع اللغة لعلتها : حينذاك تكون اللغة إبلاغا[7] . وسواء كان مفهومنا للعلاقة بين الكشف والإخفاء على نهج محلل النفس أو على نهج فينومينولوجية الدين (ويبدو لى أن علينا الجمع بين هاتين الإمكانيتين اليوم) ، فإننا نجد اللغة متحققة دائما كقوة تكشف ، تجلى ، تظهر . حينذاك تصمت اللغة أمام ما تقوم بإبلاغه .

وسأتجرأ على التلخيص فى كلمة : إن الاهتمام الفلسفى بالرمزية راجع لسبب واحد وهو أنها تكشف — عبر بنية ثنائية المعنى — عن غموض الكينونة ، أى أن « الذات تعبر عن نفسها بأوجه مختلفة » . إن علة وجود الرمزية هى فتح تعدد المعنى على غموض الذات .

أما تتمة هذا البحث فتسعى إلى الكشف عن سبب ربط هذه القبضة على الذات بمستوى الخطاب الذى أطلقنا عليه النص ، والذى يتحقق كحلم أو كأنشودة . وهذا ما لم يتضح الآن وما سندركه بدقة عند مقارنته بمقارنات أخرى لإشكالية ثنائية المعنى حيث يتسم تغير المستوى فى آن واحد بالصرامة العلمية وبمحو هذه الوظيفة الانطولوجية للغة التى أطلقنا عليها تواً وظيفة الإبلاغ[٨] .

II - السيمانطيقا المعجمية

إن التحول الأول فى المستوى هو التحول الذى يجعلنا نأخذ بنظر الاعتبار **الوحدات المعجمية** . ونجد فى هذا الجانب شيئا من التراث السوسورى ، شيئا منه فقط . ففى الواقع أننا سنأخذ بعين الاعتبار أعمالا تنطلق من تطبيق التحليل الصوتى على السيمانطيقا وهذا يحتاج إلى تحول على مستوى أكثر جذرية من مستوى السيمانطيقا المعجمية ، لأن الوحدات المعجمية أى الكلمات ، مازالت على المستوى الظاهر من الخطاب ، كما كانت الوحدات الكبيرة أى النصوص التى رصدناها من قبل . ومع هذا فيمكن أن نقوم بعدد من التوصيفات وبعدد من التفسيرات الرمزية انطلاقا من هذا المستوى الأول .

أولاً : بعض التوصيفات .

فى واقع الأمر يمكن اعتبار إشكالية تعدد المعنى فى السيمانطيقا المعجمية اشتراكا لفظيا ، أى هى إمكانية أن يأخذ اسم أكثر من معنى واحد (وأنا هنا استخدم مصطلحات س . ألمان (كما وردت فى كتابه **مبادىء السيمانطيقا**) . ويمكننا أن نصف ظاهرة المعنى هذه بمصطلحات سوسورية من دال ومدلول (ويطلق ألمان عليهما : الاسم والمعنى) . وهكذا نجد أن العلاقة مع الشيء مستبعدة مع أن ألمان لا يقوم باختيار نهائى بين مصطلحات أوغدن وريتشاردز Ogden-Richards فى **مثلثهما الأساسى** : الرمز ـــ المحال إليه ـــ الإحالة ، وبين ثنائية التمييز السوسورى (وسنرى لماذا . فحتى الآن ليس انغلاق العالم الألسنى انغلاقا كاملا على هذا المستوى) .

وسنكمل التوصيف بمصطلحات سوسورية ، مميزين بين تعريف تزامنى أى سنكرونى وتعريف زمنى أى دياكرونى لثنائية المعنى . ففى التعريف التزامنى يكون للكلمة نفسها فى اللغة معانٍ متعددة ويمكننا القول بدقة أن الاشتراك اللفظى هو مفهوم تزامنى . أما فى التعريف الزمنى فيعرف تعدد المعنى بتحول المعنى . وبلا شك يجب أن نجمع بين المنهجين لنمتلك منظورا جامعا لإشكالية الاشتراك اللفظى على المستوى

المعجمى ، فإن تحولات المعنى هى التى تتشكل تزامنيا فى ظاهرة الاشتراك اللفظى ، أى أن القديم والحديث متعاصران فى منظومة واحدة . وبالإضافة ، فإن تحولات المعنى يجب أن تؤخذ كمؤشر لحل عقدة التزامنية . وفى المقابل ، يبدو التحول السيمانطيقى دائما كتغير فى منظومة سابقة ، وإذا لم نكن نعرف موقع الدلالة فى حالة من حالات المنظومة فلن نعلم طبيعة التحول الذى لحق بقيمة هذه الدلالة .

وأخيرا يمكننا أن نعمق تعريف الاشتراك اللفظى نحو الوجهة السوسرية ، لا باعتبار العلامة علاقة داخلية بين الدال والمدلول ، بين الاسم والمعنى (وهذا كان ضروريا عند التعريف الإجرائى للاشتراك اللفظى) بل بوصف العلامة داخلة فى علاقة مع غيرها من العلامات . ونذكّر فى هذا السياق بالفكرة الرئيسية فى كتاب سوسور **دروس فى الألسنية العامة** حيث يتم التعامل مع العلامات كفروق فى منظومة ما . فماذا يحدث للاشتراك اللفظى إذا وضعناه فى هذا المنظور ، منظور الألسنية البنيوية ؟ سيضىء هذا المنظور إضاءة أولية فقط ما يسمى بالسمة الوظيفية للاشتراك اللفظى ، وذلك لأننا سنبقى على مستوى اللغة بينما يتحرك الرمز على مستوى الكلام أى أنه يتشكل فى الخطاب . ولكن كما أوضح غوديل Godel فى كتابه **المصادر المخطوطة لدروس فى الألسنية العامة** ، فإننا عند النظر إلى « آلية اللغة » سنبقى فى منطقة وسيطة بين المنظومة وبين الأداء . فعلى مستوى آلية اللغة نكتشف الاشتراك اللفظى المحدد الذى نجده فى اللغة العادية . إن ظاهرة الاشتراك اللفظى المحدد أو المحدود هى فى ملتقى عمليتين ترجع أولاهما إلى العلامة بوصفها « قصداً متراكماً » . وهى عملية لو تركت لذاتها فسنجدها عملية توسع تصل إلى حد التحميل المفرط (overload) للدلالة ، كما يحصل فى بعض الكلمات التى بحكم إفراط دلالتها تكف عن الدلالة ، أو كما فى بعض الرموز التقليدية التى تعبر عن كثير من القيم المتناقضة مما يؤدى إلى تحييدها (مثلا : النار التى تحرق وتدفىء ، الماء الذى يروى ويغرق) أما ثانيتهما فهى عملية تحديد يمارسها الحقل السيمانطيقى فى الدرجة الأولى عبر بناء مجالات نسقية كالتى درسها جوست ترابر Jost Trier صاحب « نظرية المجالات السيمانطيقية » . ونحن مازلنا هنا على أرضية سوسورية لأن العلامة ليست لها دلالة محددة بل قيمة فى مقابل القيم الأخرى ، وهى نتيجة المقابلة بين ما هى وبين ما يختلف عنها . وهذا النسق الناتج من صراع بين التوسع السيمانطيقى للعلامات وبين الفعل التحديدى للمجال يشبه فى آثاره نسق المنظومة الصوتية ، بالرغم من اختلافه العميق عنها فى آليته . ففى واقع الأمر إن الفرق بين نسق مجال سيمانطيقى وبين منظومة صوتية فرق ملموس . فليس للقيم وظيفة تمييزية ومقابلة فقط ، بل لها أيضا قيمة تراكمية ، وهذا ما يجعل من الاشتراك اللفظى إشكالية هامة ، محورية ، فى السيمانطيقا . ونحن نلمس هنا خصوصية المستوى السيمانطيقى الذى يسمح بظاهرة ثنائية المعنى . وقد علق إربان

Urban قائلا إن ما يجعل من اللغة أداة تعلم هو بالتحديد قدرة العلامة على التعبير عن شيء بغير أن تتعطل عن التعبير عن شيء آخر . وبناء على ذلك فلكي تكون للعلامة قيمة بليغة بالنسبة للشيء الثاني فلابد لها من أن تتشكل كعلامة للشيء الأول . وقد أضاف إربان أن هذا « القصد التراكمي للكلمات هو مصدر خصب للغموض ولكنه أيضا مصدر الإبلاغ المجازى الذى بفضله يمكن أن تتحقق قدرة اللغة الرمزية » (كما ورد فى استشهاد ألمان ، المرجع نفسه ، ص١١٧) .

وهذه الملاحظة القيمة لإربان تجعلنا ندرك جانبا مما يمكن أن نطلق عليه وظيفية الاشتراك اللفظى . إن ذلك الذى بدا لنا على مستوى النصوص كظاهرة خاصة فى الخطاب ، كظاهرة تعدد الأصوات ، فهو يبدو لنا الآن مبنياً على سمة عامة للمفردات ، أى أن هناك عملية تراكم فى المعنى ، ومقايضة بين القديم والجديد ، وهكذا تكتسب ثنائية المعنى وظيفة تعبيرية عن الواقع المشار إليه بشكل غير مباشر . ولكن كيف ؟

هنا أيضا يمكن آن يعيننا سوسور بتمييزه بين محورين وظيفيين للغة (وفى حقيقة الأمر فإنه لم يعد يتكلم هنا عن اللغة بوصفها منظومة علامات فى لحظة معينة ، ولكن بوصفها آلية اللغة أو الخطاب التى تُستخدم فى الكلام) . وقد علق سوسور قائلا إن العلامات فى السلسلة الكلامية تدخل فى علاقات ثنائية : (١) علاقات سياقية تتابع فيها العلامات المتباينة بشكل ظاهر ؛ (٢) علاقات استدعائية تربط بين علامات متشابهة يمكن استبدالها بعضها ببعض ، ولكن هذا الربط يتم بشكل مستتر . وكما هو معروف فإن رومان ياكوبسن (ر . ياكوبسن ، **مقالات فى الألسنية العامة**) يصوغ هذا التمييز عبر مصطلحات مماثلة : علاقة تسلسل وعلاقة انتقاء . وهذا التمييز هام بالنسبة للبحث فى إشكالية المعنى عامة والرمزية خاصة . ففى الواقع أن علاقة التركيب النحوى بالسيمانطيقا تتم من خلال تفاعل متبادل بين التسلسل والانتقاء . ونحن لم نقم بمجرد توثيق البعد الألسنى للسيمانطيقا كما فعل ياكوبسن بل وثقناه فى الرمزية أيضا . إن محور الاستبدال ، فى حقيقة الأمر ، هو محور المجاورة ولهذا يمكن أن يتآزر التمييز السوسورى مع تمييز آخر بقى محصورا فى البلاغة وهو التمييز بين الاستعارة والكناية أو على الأصح ، يمكن أن نعطى استقطاب الاستعارة / الكناية دلالة وظيفية أكثر عمومية ، وهو استقطاب عمليتين ، فيمكننا التحدث عن عملية استعارية وعملية كنائية . ونحن نلمس هنا أساس عملية الترميز التى كناً قد وصلنا إليها من قبل مباشرة عبر وقع النص . وها نحن ندرك هذه الآلية فيما يمكن أن نسميه بظاهرة السياق . فلنرجع إلى عملية الاشتراك اللفظى المحدد الذى رصدناه مع « نظرية المجالات » على

مستوى اللغة ، وهو بالأحرى اشتراك لفظى محدود . إن الاشتراك اللفظى المحدد هو حقيقة وقع المعنى المُنتَج فى الخطاب . فعندما أتكلم أحقق جزءا فقط من المدلول الكامن ، والباقى يُمحى عبر المعنى الكلى للجملة الذى « يعمل » كوحدة كلام . ولكن ما تبقى من الإمكانيات السيمانطيقية لا يُلغى ، بل يطفو حول الكلمات كإمكانيات غير معطلة كل التعطيل ، ويلعب السياق دور المصفاة حيث يمّرر بعداً واحداً — خلال تفاعلات التجانس والتعزيز — من بين كل الأبعاد المتناظرة الأخرى للمفردات المعجمية . وهكذا تتخلق ظاهرة المعنى التى يمكن أن تصل إلى أحادية تامة كما فى لغات التقنية . وبهذا يمكننا أن نصوغ جملا أحادية المعنى من مفردات متعددة المعنى وذلك راجع إلى فعل الفرز أو الغربلة الذى يقوم السياق به . ولكن يحدث أحيانا أن الجملة تكون مركبة بحيث أنها لاتنجح فى اختزال كامن المعنى والتوصل إلى دلالة أحادية ، فهى تحافظ أو حتى تخلق التنافس بين مراكز الدلالة ، فيحقق الخطاب — عبر تقنيات مختلفة — **الغموض** الذى يظهر حينذاك كتوليف بين واقع معجمى — وهو الاشتراك اللفظى — وبين واقع السياق ، وهو السماح لقيم مختلفة ومتميزة وحتى متقابلة لكلمة واحدة بالتحقق فى المتتالية نفسها . فلنقم الآن بعرض جوهر المسألة فى نهاية القسم الثانى من هذا البحث .

ماذا استفدنا إذن من نقل الإشكاليات التى واجهتنا على المستوى الهرمنطيقى إلى المستوى المعجمى ؟ ماذا استفدنا وماذا خسرنا ؟

لقد استفدنا بكل تأكيد إدراكا أكثر عمقا للرمزية فهى تظهر الآن كظاهرة ملموسة للمعنى على مستوى الخطاب ، موثقة على أرضية العمليات الأولية للعلامات ، ويمكن إرجاع هذه العمليات إلى وجود محور آخر فى اللغة غير المحور الأفقى الذى يتم عليه التسلسل التعاقبى والتجاورى المنطلق من التركيب النحوى . أما السيمانطيقا وبصورة خاصة إشكالية الاشتراك اللفظى والاستعارة فقد حققت مكانة فى الألسنية ، وهى بهذه المكانة ذات الطابع الألسنى المحدد ، تكتسب قيم وظيفية . فلم يعد الاشتراك اللفظى ظاهرة انحراف فى ذاته ، ولا الرمزية زينة فى اللغة . فكل من الرمزية والاشتراك اللفظى ينتميان إلى تكوين وطبيعة **كل** لغة .

وهذا ما أضفناه معرفيا فى مجال التوصيف والوظيفة . ولكن إدراج إشكاليتنا فى مستوى الألسنية له جانب مضاد . إن السيمانطيقا تدخل بلا شك ضمن الألسنية ، ولكن بأى ثمن ؟ إن شرط ذلك هو أن يتم التحليل داخل جدران عالم ألسنى ، وهذا ما لم نظهره للعيان ، ولكننا ندركه إذا ما رجعنا إلى بعض جوانب تحليل ياكوبسن التى حذفناها فى الملخص السابق . ولكى يبرر ياكوبسن الجانب ذا الطابع الألسنى

من السيمانطيقا فهو يقرِّب وجهة نظر سوسور عن صلات الاستدعاء (أو محور الاستبدال كما ورد فى مصطلحاته) من وجهة نظر تشارلز سوندرز بيرس حول القدرة العجيبة للعلامات على تأويل بعضها البعض . وفى هذا مفهوم للتأويل لاعلاقة له إطلاقا بعلم التفسير . فكل علامة عند بيرس تحتاج ، بالإضافة إلى حدّيْها ، إلى علامة شارحة أو « مفسِّرة » ، وتقوم علامة أخرى (أو مجموعة علامات) بوظيفة المفسِّرة ، التى تطور الدلالة والتى يمكن أن تأخذ مكان العلامة المعتبرة . وهذا المفهوم للمفسِّرة ــ كما ورد عند بيرس ــ يتقاطع مع مفهوم سوسور لمجموعة الاستبدال ، وهى فى ذات الوقت تكشف عن دور العلاقات المتبادلة بين المقومات الألسنية .

ونحن نقول بأنه يمكن ترجمة كل علامة إلى علامة أخرى حيث يمكن لها أن تتطور بشكل أكمل . وهذا يشمل التعريفات والمعادلات والمواربات والعلاقات الإسنادية والرموز . ولكن ماذا أنجزنا بهذا إذن ؟ لقد حللنا إشكالية فى السيمانطيقا بوسائل الوظيفة الميتالغوية أى بوسائل وظيفة تربط بين متالية من الخطاب بشفرته ، لا بمرجعه العينى (كما قامت به دراسة ياكوبسن التطبيقية على مختلف الوظائف المتضمنة فى الاتصال)[٩] . وهذا صحيح حيث أن ياكوبسن عند تقديمه تحليلا بنيويا للعملية الاستعارية (المندرجة ــ كما يجب التذكير ــ فى مجموعة العمليات التى تستخدم التماثل على محور الاستبدال) ، فإنه يقدمه من خلال عمليات ميتالغوية . فباعتبار أن العلامات دالة على بعضها البعض فهى تدخل فى روابط الاستبدال حيث تصبح العملية الاستعارية ممكنة . ومن هذه الوجهة تقع السيمانطيقا بإشكاليتها : تعدد المعنى ، بين أسوار اللغة . وليس من قبيل الصدفة أن الألسنى يحيلنا هنا إلى المنطقى ، فيقول ياكوبسن : « إن المنطق الرمزى لا يكف عن تذكيرنا بأن الدلالات اللغوية ــ التى تتشكل عبر منظومة العلاقات التحليلية ــ التى تربط تعبيرا ما بغيره ، لا تفترض حضور الأشياء » (المرجع نفسه ، ص ٤٢) . وليس هناك طريقة أفضل مما قال ياكوبسن للتعبير عن أن المعاملة الأكثر دقة مع إشكالية ثنائية المعنى تدفع ثمن دقتها بانصرافها عن المراجع العينية . وقد قلنا فى ختام الجزء الأول إن القيمة الفلسفية للرمزية تكمن فى كونها تعبر عن غموض الكينونة من خلال تعدد إشارية علاماتنا . ونحن ندرك الآن أن علم تعدد هذه الإشارية ، وهو علم الألسنيات ، يتطلب أن نبقى محاصرين بين أسوار عالم العلامات . أليس هذا مؤشرا لرابطة دقيقة بين فلسفة اللغة وعلم اللغة ؟ بين الهرمنطيقا كفلسفة والسيمانطيقا كعلم ؟

وسنقوم بتمحيص هذه المقولة من خلال تغيير آخر للمستوى وانتقال إلى السيمانطيقا البنيوية ، كما تمارس لا على مستوى الألسنية التطبيقية فقط بل كما فى الترجمة الآلية على سبيل المثال ؛ وأيضا كما تمارس فى الألسنية النظرية وفى أى مجال يندرج تحت اسم السيمانطيقا البنيوية .

III - السيمانطيقا البنيوية

هناك ثلاث مسلمات منهجية ، حسب ما يقول م . غريماس (فى كتابه السيمانطيقا البنيوية) ، تحكم السيمانطيقا البنيوية :

١ ــ نشأ هذا الفرع منذ بداياته على مسلمة انغلاق العالم الألسنى ، وبناء على هذه المسلمة تصبح السيمانطيقا فى متناول العمليات الميتالغوية التى تنقل نظام علامات ما إلى غيره من أنظمة العلامات . وبينما لايوضح ياكوبسن علاقة هذه الأنظمة وكيف ترتبط ببعضها البعض ، وكيف ترتبط بنيات اللغة ــ موضوع الدراسة ــ بتلك البنيات التى نتوصل إليها عبر الميتالغة ، تتضح عند غريماس مستويات اللغة التراتبية . ففى بادىء الأمر نجد عند غريماس اللغة التى هى موضوع الدراسة ، ثمّ نجد اللغة التى تصف البنيات الأولية للغة السابقة ، ثم نجد اللغة التى تعمق المفاهيم الاجرائية لهذا الوصف ، وأخيرا اللغة التى نتوصل بها إلى التقعيد والتعريف لما سبق . وعبر الرؤية الواضحة للمستويات التراتبية للغة ، داخل الانغلاق الألسنى ، تصبح هذه المسلمة فى هذا العلم أكثر وضوحا ، أى أن البنيات المصاغة على المستوى الميتالغوى هى ذاتها البنيات الماثلة فى اللغة .

٢ ــ أما المسلمة الثانية فى السيمانطيقا البنيوية أو خيارها المنهجى ، فهى الانتقال إلى المستوى الاستراتيجى للتحليل الذى لا يأخذ الكلمات (المفردات) كإطار مرجعى بل يأخذ البنيات التحتية الكامنة المصاغة كلها لأغراض التحليل . ولا يمكننى فى هذا البحث أن أعطى أكثر من فكرة أولية عن هذا المشروع ، وهو التعامل مع وحدة جديدة فى العملية وهى اللبنة الدلالية المسماة بـ « السيمة »[١٠] التى تلمس دائما عبر علاقة تقابل من نوع : طويل ــ قصير ، عريض ــ ضيق ، الخ ... ، ولكن على مستوى أصغر من المفردة . ولا يوجد سيمة أو فصيلة سيمية ــ حتى لو كانت تسميتها مأخوذة من اللغة العادية ــ ومطابقة مع مفردة واردة فى الخطاب . فلا تأخذ السيمانطيقا البنيوية الكلمة موضوعا للدراسة بل علاقات الوصل والفصل : الفصل بين سيمتين (مثلا : مذكر ــ مؤنث) ، والوصل تحت سمة واحدة (مثلا : الجنس) . ويسعى التحليل السيمى لمجموعة مفردات إلى إنشاء شبكة تراتبية من الوصل والفصل التى تستنفد التكوين . وهنا نرى فائدة ذلك للألسنية التطبيقية حيث يمكن وضع العلاقات الثنائية فى حساب منظومة من نوع : ١(٠ ، ١) ، والتعامل مع مجاميع الوصل ــ الفصل بحاسبات من النوع السبرناطيقى (مفتوح ، مغلق) . وليس هذا المنهج السيمانطيقى البنيوى بأقل فائدة للتنظير لأن السيمات هى وحدات دلالية مصاغة انطلاقا من بنيات علاقاتها فقط . والأمثل هو إعادة صياغة المفردات

بعدد أقل بكثير من أبنية الدلالة الأولية هذه ، ولو نجحنا فى هذا ـــ وهذا المشروع مشروع إنسانى ـــ فإنه يمكن تعريف المفردات موضوع الدراسة عبر تحليل شامل كمجموعة من السيمات لا تحوى إلاّ على فصل وتراتب علاقات ، وباختصار كمنظومة من السيمات .

٣ ـــ المسلمة الثالثة فى السيمانطيقا البنوية هى أن الوحدات التى نعرفها كمفردات فى الألسنية الوصفية ، والتى نستخدمها ككلمات فى الخطاب ، تنتمى إلى مستوى التجلى الخطابى لا إلى مستوى الكمون . فالكلمات ـــ ولنستخدم لغة عادية ـــ لها أسلوب حضور يختلف عن أسلوب وجود البنيات . وهذه نقطة هامة جدا فى بحثنا لأن الذى اعتبرناه تعدد المعنى وعملية رمزية هو ظاهرة المعنى الذى يتجلى فى الخطاب والذى تكون علته على مستوى آخر .

إن كل مساعى السيمانطيقية البنيوية تستهدف إعادة الصياغة تدريجيا للعلاقات التى تؤهل للكشف عن ظاهرة المعنى حسب تركيب متصاعد التعقيد . ولن أتعامل هنا إلا مع نقطتين من هذه الصياغة الجديدة : أولا ، من الممكن إعادة تناول كل من إشكالية تعدد المعنى ـــ باعتبارها خاصية معجمية ـــ ووظيفة الرمزية على مستوى أعلى من الكلمة ، ولنقل على مستوى الجملة ؛ وذلك بدرجة من الدقة والصرامة لا مثيل لها . فالسيمانطيقا البنيوية تسعى لتفسير الثراء السيمانطيقى للكلمات باستخدام منهج مبتكر يربط بين تنويعات المعنى والأنماط السياقية المختلفة . عندئذ يمكن تحليل تنويعات المعنى حول نواة ثابتة ، ذلك القاسم المشترك فى كل السياقات والمتحولات السياقية . ولو قمنا بعرض هذا التحليل فى إطار اللغة الإجرائية التى تقوم باختزال المفردات إلى مجموعة سيمات ، فسنصل إلى تعريف لظاهرة المعنى المتغير لكلمة ما باعتبارها اشتقاقات من سيمة ، أو من سيمات ، ناتجة من وصل نواة سيمية مع سيمة أو سيمات سياقية . وهذه الأخيرة تشكل أنماطا سيمية متآلفة مع أنماط سياقية .

وهذا الذى كان لابد من إهماله فى طرحنا السابق المفتقد إلى الدقة وهو مفهوم الكمون السيمانطيقى ، قد إكتسب الآن طابعاً تحليليا دقيقا . فيمكن إدراج كل ظواهر المعنى فى صيغ لا تحتوى إلا على علاقات الوصل والفصل والتراتب . وبهذا يمكن تحديد دور السياق بشكل أكثر دقة وصرامة ، هذا الدور الذى كنا قد أدرجناه فى أول البحث فى مصطلحات غائمة كالغربلة أو تفاعلات التراسل بين أبعاد معينة لدلالة الكلمات المتباينة فى الجملة . أما الآن فيمكننا الحديث عن الفرق بين تحولات سياقية : مثلا (ولنرجع الى مثل م . غريماس) فى عبارة : « يعوى الكلب » يسمح التفسير المتوقف على السياق ، أى يسمح المتحول السياقى : « حيوان » ، وهو المشترك بين كلمة « يعوى » وكلمة « كلب » ، بحذف دلالات كلمة « كلب » التى لا تشير

إلى حيوان بل إلى شيء ، كما فى تعبير (le chien du fusil) [تعبير اصطلاحى فرنسى يُترجم حرفيا : « كلب البندقية » وهو جزء من البندقية ويعرف بالعربية بـ « ديك البندقية »] . وكذلك فإنه يمكن حذف دلالات كلمة « يعوى » التى قد تصف فعل إنسان ، على سبيل المثال . ففعل الفرز السياق ينطوى إذن على تعزيز سيمات على أرضية التكرار .

وكما نرى من هذا التحليل لدور السياق ، فإننا نقع على الإشكاليات نفسها التى تعاملنا معها فى الجزء الثانى من بحثنا هذا . ولكننا الآن نتصدى لها بدقة لا تتحقق بغير استخدام أداة تحليلية . إن نظرية السياق من هذا المنطلق مدهشة حقا . فعندما يكون استقرار المعنى فى جملة ما متوقفا على تكرار السيمات نفسها ، فيمكننا عندئذ التعريف بدقة بما يمكن أن يسمى بتجانسية الخطاب[11] أى بإنشاء الخطاب لمستوى متجانس من المعنى . فيمكننا القول إن عبارة « يعوى الكلب » إبلاغ عن حيوان .

ويمكن تناول إشكالية الرمزية انطلاقا من مفهوم التجانسية فى الخطاب وبنفس وسائله التحليلية . ماذا يحدث فى حالة خطاب مزدوج الدلالة أو متعدد الدلالة ؟ إن السياق لا يضمن تجانسية الخطاب بل يقوم بترشيح مجموعة من الإشعاعات السيمية[12] المتجانسة ، فهو يسمح بمرور عدة مجاميع سيمانطيقية تنتمى إلى تجانسات متنافرة .

ويبدو لى أن سبر هذا المستوى التحليلى بشكل جذرى ومقصود سيسمح لنا بفهم أفضل للترابط بين المستويات الثلاثة الاستراتيجية التى استخدمناها بتعاقب . فقد تعاملنا أولا كمؤولين أو هرمنطيقين لوحدات واسعة من الخطاب ، أى مع النصوص ؛ وثانيا كسيمانطيقيين معجميين حيث تعاملنا مع معنى الكلمات أى مع المفردات ؛ ثم ثالثا تعاملنا كسيمانطيقيين بنيويين مع مجموعات سيمية . ولم يكن هذا الانتقال فى المستويات عبثاً فهو مؤشر لتصاعد الدقة ، وإذا سمحتم لى بالقول ، فهو مؤشر للعلمية ، فقد اقتربنا تدريجيا من المقوم الكلى فى المثل الأعلى عند ليبنيز . ومن الخطأ القول بأننا ألغينا الرمزية ، فعلى الأصح لم تعد الرمزية لغزاً أو حدثا خارقا يكاد يصل إلى حد الإذهال باعتباره يدعو إلى تفسير مزدوج . فالرمزية الآن تقع فى إطار يرتبط بتعدد المعنى وهذه مسألة معجمية أى مسألة لغوية . ومن هذا المنطلق فليس فى الرمزية ، فى حقيقة الأمر ، تميز ، فكل كلمات اللغة العادية لها أكثر من دلالة . فنار باشلار ليست أكثر غرابة فى هذا الصدد من أى كلمة فى قاموسنا .[13] وهكذا ينحسر وهم يوحى بأن الرمز لغز بين الكلمات ؛ والحقيقة على العكس من ذلك فإمكانية وجود الرمزية تنبع من وظيفة مشتركة تتسم بها كل الكلمات ، وظيفة جامعة للغة ، ألا وهى قابلية المفردات لتطوير تنويعات سياقية . ولكن الرمزية ترتبط بشكل

اخر بالخطاب ، ففى الخطاب وليس خارجه نجد ازدواجية الدلالة . ولهذا يشكل الخطاب ظاهرة المعنى المحددة فالغموض المحسوب هو عمل سياقات معينة . ويمكننا أن نقول الآن إنه فعل نصوص تُنشىء تجانساً معيناً من أجل التلميح بآخر . إن نقل المعنى أو الاستعارة métaphore (بمعناها الايتمولوجى)[١٤] يبرز عندئذ كتحول فى التجانسية ، كفعل التجانسات المتعددة ، المتضاربة ، المتشابكة . إن مفهوم التجانسية قد أعاننا إذن على التعرف على موقع الاستعارة فى اللغة بشكل أكثر دقة مما سمح به مفهوم محور الاستدال الذى ابتعاره ياكوبسن من سوسور .

ولكن دعونى أسألكم ، ألا يحق للفيلسوف أن يدلى بدلوه فى نهاية المطاف ؟ ألا يمكن أن يتساءل تساؤلا مشروعا : لماذا يسعى الخطاب أحيانا إلى الغموض ؟ ويوضح الفيلسوف سؤاله قائلا : لماذا الغموض ؟ أو على الأصح لإبلاغ ماذا ؟ وها نحن قد وصلنا إلى الأمر الجوهرى : انغلاق العالم الألسنى . فكلما اخترقنا كثافة اللغة وابتعدنا عن مستوى تجليها ، وكلما تقدمنا فى اتجاه وحدات الدلالة الأصغر من المفردة ، حققنا انغلاق اللغة . فوحدات الدلالة التى كشف عنها التحليل البنيوى لا تدل على شيء ، فهى مجرد إمكانيات للتركيب ، وهى لا تبلغ شيئا ، وإنما تقوم بالوصل والفصل .

وانطلاقا من هذا فهناك طريقان لإدراك الرمزية : عبر هذا الذى يشكلها وعبر ما تسعى إلى إبلاغه . أما الذى يشكلها فيحتاج إلى تحليل بنيوى ، وهذا التحليل البنيوى يزيل الجانب « السحرى » منها ، وهذه وظيفته ، وأنا أزعم : رسالته . إن الرمزية تعمل بمصادر اللغة كلها وهى مصادر لا سرَّ فيها .

أما بالنسبة لما يتلّغه الرمزية فهذا ما لايمكن أن تُعلّمه الألسنية البنيوية ، ففى حركة الذهاب والإياب ، فى التحليل والتركيب ، لا يتساوى الإياب بالذهاب . فعلى طريق الإياب تظهر إشكالية كان التحليل قد أزاحها تدريجيا وهى الإشكالية التى أطلق عليها م . روير M. Ruyer التعبيرية ، لا بمعنى التعبير عن الانفعالات أى بمعنى المتحدث معبرا عن ذاته ، بل بمعنى لغة تعبر عن شيء ، أو لغة تبلّغ شيئا . ويتضح ظهور الإشكالية التعبيرية فى الاختلاف بين مستوى الخطاب أو مستوى التجلى ، ومستوى اللغة أو مستوى الكمون الذى لا ينكشف إلا عند التحليل . فالمفردات لا تكون لخدمة تحليل مجموعات سيمية فقط ؛ بل تكون أيضا لتركيب وحدات دلالية يمكن إدراك معناها مباشرة .

وقد يكون ظهور التعبيرية هو ما يشكل روعة اللغة . فقد عبّر م . غريماس عن ذلك جيدا بقوله : « قد يكون هناك سر اللغة ، وهذه قضية يتصدى لها الفيلسوف ولكن ليس هناك سر فى اللغة » . وأعتقد أنه يمكننا أيضا أن نضيف ما يلى : ليس

هناك سر فى اللغة ؛ إن الرمزية الأكثر شاعرية والأكثر « قدسية » تستخدم التنويعات السيمية نفسها التى نجدها فى أكثر كلمات القاموس ابتذالا . ولكن هناك سر اللغة وهو ما تبلّغه اللغه ، أو الشىء الذى تبلّغه ، فهى تبلّغ شيئاً عن الكينونة . فإذا كان هناك لغز الرمزية فهو يكمن تماما على مستوى التجلى حيث تعبر ازدواجية الكينونة عن نفسها فى الخطاب .

أليست مسئولية الفلسفة حينذاك هى إعادة فتح هذا الخطاب نحو الكينونة المذكورة ، هذا الخطاب الذى تقوم الألسنية ، لضرورة منهجية ، بإعادة إغلاقه باستمرار على عالم مقفل من علامات ومن تفاعلات داخلية صرف بين علاقات متبادلة ؟

هوامش المترجمة :

١ ـــ يميز ريكور فى كتاباته بين نوعين من الهرمنطيقا وقد ترجمتها شارحةً بالهرمنطيقا العلمانية والهرمنطيقا الدينية . وهو يقول حرفيا : « هرمنطيقا علمنة الأسطورى وهرمنطيقا استرجاع المعنى » ، قاصدا استرداد المعنى الروحى .

٢ ـــ يستخدم ريكور هنا مصطلحين مأخوذين من علم الكيمياء الذى يميز بين ما يتعلق بالكتلة أو الكتلوى molaire وبين ما يتعلق بالجزيئية أو الذرى moléculaire .

٣ ـــ تجمع كلمة « أليغورى » allégorie بين allos (= مغاير) و agoreuein (= يتكلم) .

٤ ـــ يشير ريكور هنا إلى المستويات الأربعة من المعنى التى بلورها القديس توما الأكوينى ، والتى تبناها دانتى فى نقده الأدبى . وهى : (١) المعنى الحرفى أو التاريخى (٢) المعنى الرمزى أو الأليغورى (٣) المعنى الأخلاقى (٤) المعنى الصوفى .

٥ ـــ يرى ريكور أن تأويل الرسالة لا يتحقق إلا مع النص ككل ، كما أن التحليل العلمى لا يتحقق إلا مع وحدات النص أى مع جزئياته . وهنا تكمن الإشكالية : « التأويل » و « التحليل » ـــ كما يعرِّفهما ريكور ـــ لا يتلاحمان لأنهما يعملان على مستويين مختلفين .

٦ ـــ يقول ريكور أن « سفر الخروج » ، وهو السفر الثانى من العهد القديم ، لا يعنى فقط خروج العبرانيين المستعبدين من مصر ، تاريخيا ، بل يعنى أيضا حالة الانتقال من العبودية إلى الحرية ، أى حالة الخلاص .

٧ ـــ قد يلتبس كلام ريكور هنا ، وهو يقصد أن اللغة عندما تُحصر فى مدارها اللغوى أى عندما تُدرس كلغة فقط منفصمة عن وظيفتها الأساسية وعلة وجودها وهى الإبلاغ أو القول التوصيلى ، حينذاك يمكن توصيف اللغة علميا وبدقة ، ولكننا نفقد بهذا بعداً هاماً وجوهرياً فى اللغة . وفى المقابل ، عندما نتعامل مع علة اللغة ووظيفتها المحورية فنحن نتزلق فى اللاعلمية مما يدخلنا فى متاهات وصراعات لا يمكن حسمها علميا .

٨ ـــ عندما يتحدث ريكور عن المقاربات الأخرى لإشكالية ثنائية المعنى المتسمة بالصرامة العلمية ، فهو يقصد المقاربات الألسنية ، أو مناهج علم اللغة الحديث .

٩ ــ يشير ريكور هنا إلى مقالة شهيرة لياكوبسن حدد فيها وظائف اللغة التي قام بتصنيفها على أساس تغليب جانب من الجوانب الستة في عملية الاتصال :

(١) الوظيفة التعبيرية : وفيها تركيز على المتكلم الذى يعبّر عن ذاته .

(٢) الوظيفة التأثيرية : وفيها تركيز على المخاطب الذى يُسعى للتأثير عليه .

(٣) الوظيفة الإحالية : وفيها تركيز على السياق الخارجى أو الواقع المرجعى .

(٤) الوظيفة الميتالغوية : وفيها تركيز على الشفرة أى على اللغة ، ويكون ذلك عندما تتحدث اللغة عن اللغة كما فى الدراسات الألسنية .

(٥) الوظيفة التماسية : وفيها تركيز على التماس ، وليس التوصيل ، كما يكون عندما نقول « آلو » فى التليفون ، فهذه الكلمة تقوم بوظيفة اتصال أو تماس بلا توصيل رسالة ما .

(٦) الوظيفة الشعرية : وفيها تركيز على الوسيط اللغوى أى الكلمات والوحدات اللغوية .

١٠ ــ نقلنا كلمة séme التى يستخدمها ريكور ــ انطلاقا من مصطلحات غريماس ــ بـ « السيمة » وتعنى لبنة دلالية أو بعدا دلاليا فى كلمة ما . فمثلا : « السيولة » سيمة من سيمات النهر ، وكذلك « الحركة » سيمة من سيماته ، « والقصر » سيمة من سيمات القزم ، وكذلك « الإنسان » سيمة من سيماته . وتعرف السيمة من خلال علاقة تقابل : سيولة ــ صلابة ، حركة ــ سكون ، قصر ــ طول ، إنسان ــ حيوان .

١١ ــ استخدمت كلمة « تجانسية » لترجمة مصطلح isotopie ويعنى التماسك أو الاتساق أو الانسجام فى مدلولات خطاب ما . وقد ترجمها محمد مفتاح فى المغرب الشقيق بمصطلح « التشاكل » ، وقد فضلت « تجانسية » التى تشي بمدلولها أكثر من تشاكل . وكان أول من استخدم مصطلح isotopie هو غريماس ، وقد استعار المصطلح من علمى الكيمياء والفيزياء : isotopie (= نظير) .

١٢ ــ يستخدم ريكور كلمة sémème ،انطلاقا من مصطلحات غريماس ، وتعنى بالتحديد استخدام كلمة ما بمجموعة من وحداتها السيمية ، كأن نستعمل كلمة الرأس لنعنى بها الجمجمة والعلو والعقل ، فى آن واحد ، لا أن نستخدمها لنعنى فقط جزءا من الجسد . وقد فضلت أن أترجمها ــ بغير نحت مصطلح ــ بقولى « إشعاع سيمى » .

١٣ ــ يشير ريكور إلى كتاب غاستون باشلار عن النار حيث رصد المؤلف مجموعة متباينة من أبعاد النار الدلالية والإيحائية فى الأساطير والفلسفة والأدب . راجع :

Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu* (Paris : Gallimard, 1949).

١٤ ــ تجمع كلمة metaphore بين meta (= وراء ، بعد ، مغاير) و pherein (= يحمل) .

تعريف بكتاب العدد

أكان إيرجودين درس بجامعة ولاية ميشيجين حيث حصل على الدكتوراه (١٩٨٣) . تدور اهتماماته حول مناهج التأويل وبخاصة عند جادامير الذي تركز حوله عدد من دراساته . يعنى أيضا بالبحث في التفكيكية وأهم ممثليها جاك دريدا . يقوم الآن بالتدريس في قسم الفلسفة بجامعة الشرق الأوسط التقنية بأنقره .

ألن هيرد تخرج في جامعة واشنطن بولاية سياتل ويقوم الآن بالتدريس في الجامعة الأمريكية في القاهرة . وهو في سبيل اتمام دراسة حول الرواية الأمريكية التي تدور خارج الوطن الأمريكي . ويخطط أيضا لإنجاز كتاب حول قصص بول باولز .

جراهام ستوري أستاذ الأدب الإنجليزي وزميل بترينتي هول بجامعة كمبريدج . يشرف على نشر مراسلات شارلز ديكنز وأيضا مراسلات جيرار مانلي هويكنز .

جوناثان كللر درس بجامعة هارفرد وسان جونز كولدج بأكسفورد ، حيث حصل على الليسانس في الأدب المقارن والدكتوراه في اللغويات الحديثة . يدرِّس الأدب المقارن بجامعة كورنيل بالولايات المتحدة . نشر عددا كبيرا من المقالات حول النظرية الأدبية ، وله كتب مهمة في مجال النقد الحديث منها **البويطيقا البنائية** (١٩٧٥) ، **البحث وراء العلامات** (١٩٨١) ، **حول التفكيكية : النظرية والنقد ما – بعد – البنائية** (١٩٨٢) .

جين دامين ماك أوليف تخرجت في جامعة تورونتو . تقوم بتدريس العلوم الإسلامية وتاريخ الأديان بجامعة إيموري . ونشرت عددا من المقالات في نطاق الدراسات القرآنية .

حسن حنفي يعمل أستاذاً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة . نشر مؤلفات هامة حول الفينومينولوجيا والتفسير وابحاثاً قيمة حول الفلسفة الإسلامية ، من بينها **تفسير النصوص** (١٩٨٠) ، **ودراسات إسلامية** (١٩٨٢) ، **وقضايا معاصرة** (١٩٨٣) .

سنثيا نلسون أستاذة الأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية بالقاهرة . درست في جامعات مين ، شيكاجو وبيركلي بالولايات المتحدة . قامت بعمل ميداني في المكسيك ومصر . وكتابها **القرية الرابضة** يتناول تجربتها في المكسيك . هي حاليا زميلة في معهد بنتج بكلية رادكليف بالولايات المتحدة وتعد سيرة تفسيرية لدرية شفيق .

سيزا قاسم دراز درست الأدب بالجامعة الأمريكية بالقاهرة وبجامعة القاهرة . نشرت عدداً من المقالات والكتب حول الأدب العربى والمقارن ، ومن بينها **بناء الرواية : دراسة مقارنة فى ثلاثية نجيب محفوظ** ، **وأنظمة العلامات : مدخل إلى السيميوطيقا** .

صموئيل أمسلر درس بجامعة نوشاتيل بسويسرا حيث حصل على درجة الدكتوراه في اللاهوت . نشر عددا من الدراسات حول العهد القديم ، من بينها تفسير لنصوص الأنبياء عاموس (١٩٦٥) حَجي وزكريا ١ – ٨ (١٩٨١) . وآخر أعماله دراسة تتناول أسفار الأنبياء (١٩٨٥) . شارك صموئيل أمسلر في ترجمة مسكونية للكتاب المقدس (١٩٧٢ــ١٩٧٥) ويشارك في مراجعتها . يقوم الآن بتدريس تفسير العهد القديم ولاهوته في كلية اللاهوت البروتستنتية بجامعة لوزان ، وهو أيضا يعمل راعيا بروتستنتيا في كنيسة بلوزان .

فريال جبوري غزول درست في العراق ، والجامعة الأمريكية ببيروت وجامعة لومبيا حيث حصلت على درجة الدكتوراه في الأدب المقارن . وهى حاليا تدرِّس الأدب المقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة . نشرت عددا كبيرا من الدراسات باللغتين الإنجليزية والعربية حول محاور متنوعة من بينها : النظرية الأدبية المقارنة ، النقد الأسطوري ، قضايا الغموض في الشعر العربي المعاصر . ولها كتاب منشور بعنوان **دراسة بنائية لألف ليلة وليلة** .

نادية محمد أبو زهرة درست في القاهرة وأكسفورد . ودرست في جامعات مختلفة في مصر والكويت وكندا . وهي تتعاون حاليا مع كلية سانت أنتوني (جامعة أكسفورد) في بحوث تجمع بين الإسلام والأنثروبولوجيا . وقد كتبت العديد من المقالات كما كتبت كتاباً عن قرية تونسية (بالإنجليزية) .

نصر حامد أبو زيد أستاذ البلاغة والدراسات الإسلامية في قسم اللغة العربية بكلية الآداب ، جامعة القاهرة . كتب عن المجاز عند المعتزلة والتأويل عند ابن عربي . شارك في الإشراف على كتاب : **مدخل إلى السيميوطيقا** (١٩٨٦) . وهو حاليا يقوم بتدريس العلوم الإسلامية بجامعة أوساكا للدراسات الأجنبية باليابان .

topics, on comparative poetics, myth criticism, polysemy and ambiguity in modern Arabic poetry. She has published a structural analysis of *The Thousand and One Nights.*

Hasan Hanafi: teaches philosophy at Cairo University. His writings include two major studies, *L'exégèse de la phénomenologie* and *La phénomenologie de l'exégèse: essai d'une hermèneutique exitentielle à partir du Nouveau Testament,* as well as numerous articles on classical and contemporary Islamic thought, of which *Islamic Studies,* (1982), *Interpretation of Texts,* (1980), *Contemporary Issues,* (1983) are but a few.

Allen Hibbard: did his graduate studies in literature at the University of Washington in Seattle, and now teaches in the Department of English and Comparative Literature at the American University in Cairo. He is presently doing a study of the American expatriate novel, and plans soon to begin a book on the short fiction of Paul Bowles.

Jane Dammen McAuliffe: took her postgraduate degrees at the University of Toronto. She teaches Islamic studies and the history of religions at Emory University, and has published a number of articles in the field of Quranic studies.

Cynthia Nelson: studied at Maine, Chicago and Berkeley and did field work in Mexico and Egypt; her book *The Waiting Village* relates her Mexican experience. She is professor of anthropology at the American University in Cairo, and is presently a Fellow at the Bunting Institute of Radcliffe College. She is currently working on Interpretive biography of 20th century Egyptian feminist Duriyya Shafiq (1908-1975).

Nasr Hamed Abu Zaid: teaches Rhetoric and Islamic Studies at Cairo University in the Department of Arabic. He has written on the metaphor in the works of al-Mu' tazila, and exegesis in the works of Ibn Arabi. He coedited a book on the theory of signs: *Introduction to Semiotics* (1986). He is presently teaching Islamic studies at the University of Foreign Studies, Osaka, Japan.

Graham Storey: is Reader in English and a Fellow of Trinity Hall at Cambridge University. He is the editor of Charles Dickens' and Gerard Manly Hopkins' letters, as well as a writer on early seventeenth century English Literature.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Nadia Abu Zahra: was educated in Cairo and Oxford, and did anthropological research in the Arab World and Iran. She has taught in Egyptian, Kuwaiti and Canadian universities, and is presently associated with St. Antony's College, Oxford University. She has published many articles on Middle Eastern anthropology and is the author of *Sidi Ameur: A Tunisian Village* (London: Ithaca Press, 1982).

Samuel Amsler: received his Ph.D. in Theology from Neuchâtel University, and is now professor of Old Testament theology and exegesis at the Protestant College of Theology of Lausanne University. He published several works, of which a commentary of the prophets Amos (1965), Haggai and Zechariah 1-8 (1981), and more recently a study on *The Acts of the Prophets* (1985). He has collaborated on *The Ecumenical Translation of the Bible* (1972-1975), and is now participating in its revision. He is also a pastor of the Evangelical Church in Lausanne where he organizes several workshops and seminars of Bible study.

Jonathan Culler: was educated at Harvard and St. John's College, Oxford, where he took a B. Phil. in Comparative Literature and Ph.D. in Modern Language. He is now professor of English and Comparative Literature at Cornell University. He is the author of *Structuralist Poetics,* (1975), *The Pursuit of Signs,* (1981), *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism,* (1982).

Ceza Kassem - Draz: taught literature at the American University in Cairo and Cairo University. She has published several articles and books on Arabic and Comparative Literature, including *The Structure of Najīb Mahfūz's Trilogy, Introduction to Semiotics,* and *Flights of Fantasy,* a collection of modern Arabic short stories translated into English.

Akin Ergüden: is member of the Department of Philosophy at the Middle East Technical University in Ankara. He received his Ph.D. from Michigan State University in 1983. He has worked extensively on Gad[illegible] d is also interested in J. Derrida, a chief proponent o[illegible] "Deconstructionism" movement.

Ferial Jabouri Ghazoul: was educated in Iraq, The American University in Beruit and Colombia University where she took a Ph.D. in Comparative Literature. She teaches comparative literature at the American University in Cairo, and has written extensively in Arabic and English, among other

Endnotes

1. Muḥammad b. ʿAlī b. Aḥmad al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-mufassirīn* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1392/1972), I, 270.
2. Muḥammad Ẓahīr al-Shāwīs, "Tarjamat al-mu'allif", *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404/1984), I, 23.
3. *Ibid.*, I, 23 and al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, I, 272.
4. al-Shāwīs, "Tarjamah", I, 21-23.
5. *Ibid.*, I, 23.
6. H. Laoust, "Ibn al-Djawzī", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1960-), III, 751.
7. al-Shāwīs, "Tarjamah", I, 25.
8. al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, I, 273.
9. Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad b. Jubayr, *Riḥlah*, ed., William Wright (Leiden: Brill, 1907), p. 222.
10. al-Shāwīs, "Tarjamah", I, 25.
11. Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' al-zamān* (Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1968), III, 141.
12. *Ibid.*, III, 142.
13. al-Shāwīs, "Tarjamah", I, 24.
14. al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, I, 272.
15. *Ibid.*, I, 274.
16. *Ibid.*
17. H. Laoust, "Ibn al-Djawzī", III, 751.
18. al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt*, I, 273-274.
19. Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1900), p. 158.
20. Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān b. al-Jawzī, *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr*, 9 vols., (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404/1984). This edition provides the text for the following translation.
21. *Ibid.*, I, 3.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, I, 7.
25. This is a quote from *sūrat al-faṣlah* (41), 43 although not acknowledged as such in the text.
26. A reference to the two *ḥadīth* collections by al-Bukhāri and Muslim, respectively.
27. As noted above, such interpolated lexical explanations are a commonplace of Qur'ānic *tafsīr*.
28. This verse is misidentified in the printed text as 138.
29. Ibn al-Jawzī does not note the exception to this, i.e., *sūrat al-tawbah* (9).
30. "God named you with an auspicious name/By it God favored you greatly"
31. "In the name of the one whose name is in every *sūrah*". (Vocalization follows Lane, IV, 1435.)
32. "By [or And] our (present) year, whose first part we liked/And whose *kunyah* speaks of liberality while its personal name suggests hardship"
33. "How praiseworthy are the beautiful women/ They glorified and invoked God from my adoration"
34. The point here is that the *faʿīl* form is usually passive in sense, not active.

* Preliminary research for this article was done under a grant from the Social Science and Humanities Research Council of Canada.

It is used in the same way that *kitāb* is commonly used in place of *maktūb* and *ḥisāb* for *maḥsūb*.

Some have maintained that the term *allāh* derives from the root 'LH *(alaha al rajul, ya'lahu)* in its signification of being perplexed or puzzled *(taḥayyara)*.
This is because hearts feel such sentiments when reflecting upon God's majesty. According to some philologists the relevant forms of 'LH are *alaha al-rajul, ya'lahu* and *ilāhah* commensurate in meaning with *ᶜabada, yaᶜbudu* and *ᶜibādah*. For *al-aᶜrāf* (7), 127 the phrasing *wa-yadharaka wa-ilāhataka* with the meaning *ᶜibādataka* has been recorded on the authority of Ibn ᶜAbbās. He further stated that *al-ta'alluh* is equivalent to *al-taᶜabbud*. A line by Rū'bah [ibn al-'Ajjāj] testifies to the usage:

lillāhi darru al-ghāniyāti al-muddahi
sabbaḥna wa-istarjaᶜna min ta'alluhī[33]

The sense of *al-ilāh* is *al-maᶜbūd* (object of worship).

As for the term *al-raḥmān*, most scholars have taken the position that it is an emphatic form derived from *al-raḥmah*, meaning 'one who has no counterpart in the degree to which he possesses compassion *(al-raḥmah)*'. The form *faᶜlān* is said by them [grammarians] to stand for emphasis as, in designating complete fullness *(imtilā')*, one finds *mal'ān* and for complete satiety *(al-shabᶜ)*, *shabᶜān*. Al-Khaṭṭābī spoke of *al-raḥmān* as 'the one who possesses all-encompassing compassion, sufficient for the daily needs and best interests of all humankind, including both believers and nonbelievers'.

The word *al-raḥīm*, however, is specific to the believers. In *al-aḥzāb* (33), 43 God exalted said: "He is *raḥīm* (merciful) to the believers". The significance of *al-raḥīm* is *al-raḥim* (one who is merciful).[34*]

gin in the name" or "I have begun in the name of God". There are five ways of vocalizing the constituent letters *alif, sīn* and *mīm: ism* or *usm* when the word initiates a statement, or *sim, sum* and *sam*. Poetic attestation to the last set of variants may be found in the line:

wa-allāhu asmāka saman mubārakā
ātharaka allāhu bihi īthārakā[30]

The following invocation also attests to the shortened forms:

bi-ism alladhī fī kulli sūratin simuh[31]

Al-Farrā' stated, some of the tribe of Qays say *simuh* meaning *ismahu*. Following the usage of some of the tribe of Quḍā ᶜah, the vocalization would be *sumuh*. Some of them [said al-Farrā'] quoted to me:

wa-ᶜamunā aᶜjabanā muqaddamuh
yudᶜā abā al-samḥi wa-qirḍābun sumuh[32]

(Al-qirḍāb equals *al-qaṭṭāᶜ*, e.g. one says *sayfun qirḍābun* [a sharp-cutting sword]).

The religiously learned have differed about [lexical issues concerning] the name of God in the form *allāh*. One group has stated that it is derived *(mushtaqq)* while others have maintained that it is a proper name and so is not derived. Two views on the matters are reported on the authority of al-Khalīl. One: it is not derived and one cannot eliminate the definite article from it as may be done with the term *al-raḥmān*. Two: as Sībawayh has recorded from al-Khalīl, it is derived. Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī has recounted on the authority of some of the religiously learned that it is derived from the first form of the root, 'LH, as in *alaha al-rajulu* and *ya'lahu*, to mean 'he took refuge with him from something which had befallen him'. Alternately, it could be from *alahahu* meaning protected him *(ajārahu)* and safeguarded him *(ammanahu)*. He (God) is also designated *ilāh* on the "pattern" of a man being called *imām*.

Others say that its original form is *wilāh* with *wāw* having (later) been replaced by *hamzah*. So one would (equally well) say *ilāh* on the model of (such correlatives as) *wisādah* and *isādah* or of *wishāh* and *ishāh*.

[Another view is that] it has been derived from the stem WLH because the hearts of the worshippers yearn *(tuwallahu/tūlahu)* towards Him, as when God says in *al-naḥl* (16), 53: "When harm befalls you, then to Him will you turn in supplication *(taj'arūn)*".

Whereas the obvious passive participle for 'LH would be *ma'lūh* on the analogy of *maᶜbūd*, there has been a deviation from the normal process because it (the form actually used, i.e. *ilāh*) is a proper name.

elucidation is not mentioned, its absence will be due to one of two reasons. Either it has already been presented or it is so clear that there is no need for elucidation. This book of ours has selected the choicest works of *tafsīr* and taken from them what is most sound, most fitting, and best preserved, and arranged it in concise form. This is the moment to enter upon what we have already undertaken, but God is the one who guarantees success.

On the 'prayer for protection (al-isti ᶜādhah)'

God, who is mighty, exalted, commanded that the prayer for protection be said at the time of [scriptural] recitation by saying: "When you recite the Qur'ān, take refuge with God from the accursed Satan", *al-naḥl* (16), 98. It means 'when you *intend* to recite'. (Synonyms for *aᶜūdhu* are *alja'a* and *alūdhu*.)

On the basmalah

Ibn ᶜUmar said that it (*basmalah*) came down in respect of each *sūrah*.[29] Those educated in religious matters have differed about whether it is a complete verse or not. Aḥmad [b. Ḥanbal] states two opinions on this. They have also held various opinions about whether it is part of *al-Fātiḥah* (the first *sūrah* of the Qur'ān) or not. Aḥmad gives two alternatives on this as well. Those who hold that it is part of the *Fātiḥah* would make its recitation in formal prayer a requirement inasmuch as the *Fātiḥah* itself is obligatory. The one who does not deem it part of the *Fātiḥah* says that its recitation as part of the formal prayer is simply a matter of customary practice. The exceptional case is Mālik [b. Anas] who gives no commendation to its recitation in the prayer.

Scholars of the religious sciences have also differed about whether (the *basmalah*) is among those things pronounced aloud during the ritual prayer. A sizeable group have related on the authority of Aḥmad that its public pronouncement is not sanctioned by tradition. Such is the view of Abū Bakr, ᶜUmar, ᶜUthmān, ᶜAlī, ibn Masᶜūd, ᶜAmmār b. Yāsir, Ibn Mughaffal, Ibn Zubayr and Ibn ᶜAbbās. Among the eminent Followers and Successors who held to this judgment were al-Ḥasan, al-Shaᶜbī, Saᶜīd b. Jubayr, Ibrāhīm, Qatādah, ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, al-Aᶜmash, Sufyān al-Thawrī, Mālik, Abū Ḥanīfah and Abū ᶜUbayd among others. Al-Shāfiᶜī was of the opinion that public pronouncement is sanctioned (merely) by traditional practice; this is also reported on the authority of Muᶜāwiyah b. Abī Sufyān, ᶜAṭā', Ṭāwūs and Mujāhid.

As for the exegetical explanation of the *basmalah*, the expression "in the name of God *(bi-ism allāh)*" is a sort of short way of saying "I be-

have distorted it and said 'I shrank back (*jabuntu*), from cowardice (*jubn*). But the first reading is the valid one. It has been reported from al-Ḥasan and ᶜIkrimah that the first part to come down was "In the name of God, the merciful, the compassionate".

There have been different views expressed about the last [part of the Qur'ān] to come down. Al-Bukhārī relates, in his section [of the *Ṣaḥīḥ*] on those *ḥadīth* with a single attestation, one such from Ibn ᶜAbbās who said: "The last verse to be sent down on the Prophet was the verse about usury". In the uniquely attested *ḥadīths* from Muslim's collection there is one, also from Ibn ᶜAbbās, which states: "The last *sūrah* to come down in its entirety was [the one which begins] 'When the help of God comes and the victory'", *al-naṣr* (110), 1. Al-Ḍaḥḥāk, also reporting on the authority of Ibn ᶜAbbās, said: "The last verse which was sent down was 'Beware the day in which you will be returned to God'", *al-baqarah* (2), 281. This is also the view of Saᶜid b. Jubayr and Abū Ṣāliḥ. On the authority of al-Barā', Abū Isḥaq said: "The last verse sent down was 'They will seek legal judgments from you; say: God will decide for you about those who die without heirs'", *al-nisā'* (4), 176. The last *sūrah* to be sent down was *al-barā'ah*. It has been related from Ubayy b. Kaᶜb that the last verse to come down was "Indeed there has come to you a messenger from among yourselves", *al-tawbah* (9), 128.[28]

Whereas I have seen most of the exegetes' works, scarcely a single one discloses the purport in a manner properly aspired to, so that one must study an individual verse in multiple sources. Many a *tafsīr* fails to provide full, or even partial, knowledge of the abrogating and abrogated verses. Again, if that *is* to be found therein, then information is lacking about all or most of the situations which occasioned revelation. If these latter are present, then a clear distinction as between which verses were revealed in Mecca, and which in Medina, is absent. If that clarification is to be found, then allusion to the prescriptive implication of the verse is missing. If such is there, then there is no attempt to deal with any ambiguity which occurs in the verse. All this is to say nothing of the various other areas of highly prized knowledge.

In this book, I have included of the subjects mentioned above (together with others not mentioned, but indispensable to exegesis) such matters as I hope will make this book sufficiently useful to avoid the need for most others of its sort. I have been very careful to repeat any elucidation of a previously-mentioned word only by brief allusion. Yet I have not omitted exegetical opinions with which I am well-acquainted, except those of (sufficiently doubtful) validity to accord uneasily with thoroughgoing brevity. Whenever you see in the whole range of verses something whose

arrival, fear at not knowing what is in it overcomes them. But when the lamp is brought to them they (immediately) recognise what is in it"

Those educated in the religious sciences have held various views on whether the terms *al-tafsīr* and *al-ta'wīl* have the same meaning or two different meanings. A group whose proclivities were linguistic held the view that the two meant the same thing. This is the opinion of the generality of earlier exegetes *(mufassirūn)*. A group with primarily legal interests were persuaded that the two terms differed in meaning. They defined *al-tafsīr* as 'moving something out of concealment into full view' and *al-ta'wīl* as 'shifting discourse from its conventional signification to some allusion which may even neglect the literal sense of the utterance'. Lexically, the term *ta'wīl* is derived from the stem 'WL in a sense synonymous with the stem ṢWR, i.e., 'to lead to', 'to arrive at'.

On the duration of the Qur'ān's descent

ᶜIkrimah reported from Ibn ᶜAbbās saying "On the Night of Power the Qur'ān was sent down from the Preserved Tablet to the House of Splendour as a single unit. After that it was sent down over a period of twenty years". Al-Shaᶜbī said "God divided up the Qur'ān's revelation so that there were twenty years between the beginning and the end of it". Al-Ḥasan said: "Someone told us that between the beginning and end of it were eighteen years, eight of those elapsing in Mecca".

There has been a difference of opinion about what part of the Qur'an came down first. The traditional view affirms that the first part to come down was: "Recite in the name of your Lord", *al-ᶜalaq* (96), 1. ᶜUrwah reported this on the authority of ᶜĀ'ishah. Both Qatādah and Abū Ṣāliḥ held the same view. It has been reported from Jābir b. ᶜAbdallāh that the first thing that came down was "O, you who are encloaked", *al-muddaththir* (74), 1. The right view is that when "Recite in the name of your Lord" came down on him (*Muḥammad*), he went back and wrapped himself in a cloak. Then "O, you who are encloaked" came down. This is also suggested by the argument in the two *Ṣaḥīḥs*[26] from the *ḥadīth* of Jābir who said: "I heard the Prophet speak about the period of revelation, and in talking about it he said: 'While I was walking along I heard a sound from the heavens, so I raised my head. Lo and behold! The angel who had come to me on Mt. Ḥirā' was sitting on a throne between heaven and earth. I was torn apart with fear *(juthithtu minhu ruᶜban)*. I went home and said: 'Keep close to me, keep close to me'. So they covered me with a cloak. Then God sent down 'O, you who are encloaked'". (The sense of *Juthithtu* is *furriqtu*. One can say a man is *maj'ūth* or *majthūth*.)[27] Some professional transmitters

I praise Him for making the highest praise possible and thank Him for actualizing the affirmation of divine unity. I bear witness that there is no god but God alone, who has no complement -- an act of witness whose stored treasure is continuously reinforced -- and that Muḥammad is His servant and His messenger, sent to those both near and far, a herald to created beings and a warner, a lamp in the cosmos shining. From His abundance He gave him much bounty and set him ahead of all others, making him great, with no human his equal. Yet he forbade anyone to pray in his name as a way of glorifying and honoring him. God sent down on him a spoken revelation and confirmed the authenticity of His word by challenging to the production of its equivalent: "Say, in truth, if humans and jinn agree to produce the equivalent of this Qur'ān, they will not be able to do so, even if they were to back each other up", *al-isrā'* (17), 88. So may God bless him and his family and his Companions and Followers and his wives and his adherents and grant them great peace.

Since the mighty Qur'ān is the noblest fund of knowledge, understanding its ideas is the most perfect form of understanding. This is because the degree of eminence of the act of knowing lies in the eminence of that which is known. Yet I have carefully examined a whole range of commentaries and have found them either so vast as to induce despair in the (would-be) memorizer or so short as to preclude the full attainment of one's purpose. Those of average size, too, are of little benefit, being poorly arranged and sometimes neglecting the problematic while explaining the obvious. Therefore I offer you this simple compendium, containing knowledge in plenty, and have designated it "Provisions for the Journey on the Science of Exegesis". I have striven to keep it short so try, to the extent of your God-given capacity, to memorize it. God it is who aids in its realization, for He has never ceased generously to offer success.

On the pre-eminence of the science of exegesis

Abū ᶜAbd al-Raḥmān al-Sulamī reported on the authority of Ibn Masᶜūd: "We would learn from the Messenger of God ten verses of the Qur'ān and would not go on to the next ten until we knew what they contained in the way of knowledge and action". Qatādah reported that al-Ḥassan said: "God has sent down no verse for which I would not want to know why it was sent and what was intended by it". Iyās b. Muᶜāwiyah said: "The siuation of one who can recite the Qur'ān and who knows how to interpret it (as opposed to not so knowing), is like that of a group to whom there comes at night a written message from one of their comrades, but who are without a lamp. With the message's

Returning to his critique of previous interpretive efforts, Ibn al-Jawzī, by a kind of *via negativa,* outlines his conception of an adequate hermeneutics. In so doing, he places before the reader a full-scale exegetical typology. He succinctly presents the range of interpretive perspectives which had long occupied traditional *mufassirūn* (exegetes). In the introductions to those longer commentaries which Ibn al-Jawzī dismisses as "so vast as to induce despair in the (would-be) memorizer" each of these categories would likely have received prolonged and detailed treatment.[23] Together they constitute the component elements of that subsection of the religious sciences known as *ʿulūm al-qur'ān.* Attention to *nāsikh* and *mansūkh* (abrogating and abrogated verses), to *asbāb al-nuzūl* (the situations which occasioned revelation), to the distinction between Meccan and Medinan revelation, to the *aḥkām* (the prescriptive implications of a verse) and to the *mutashābihāt* (uncertain or ambiguous elements) are the expected hallmarks of traditional Qur'ānic interpretation.

In his effort to consolidate and marshall such exegetical material, Ibn al-Jawzī makes no claim to originality. Rather he would wish to pride himself on successful attention to those characteristics of length, arrangement and selectivity which he found so lacking in the production of previous *mufassirūn.* Taking Ibn al-Jawzī's treatment of *al-istiʿādhah* and the *basmalah* as an illustrative test-case, one may find therein more than adequate justification for such authorial pride. The discussions of these two intercessory phrases acts as a bridge between the *muqaddimah's* hermeneutical propaedeutic and the body of the *tafsīr* itself. The skillful blending of testamentary *ḥadīths* and linguistic analysis (including appropriate poetic attestations) to support those of the above-mentioned exegetical categories relevant to the interpretation is but a first instance of Ibn al-Jawzī's declared intent: "This book of ours has selected the choicest works of *tafsīr* and taken from them what is most sound, most fitting, and best preserved, and arranged it in concise form".[24]

The Introduction to *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr*

In the name of God, the merciful, the compassionate, praise be to God who has honored us over other peoples with the illustrious Qur'ān and has called us, by granting us sound judgment, to a rightly-guided state of life. By it He has set our souls firmly between promise and threat and He has protected it from change made by the ignorant and alternation by the obdurate: "Falsehood cannot enter it from before or behind, a sending down from a wise, a praiseworthy One".[25]

in the eminence of that which is known".[22] Therefore, by implication, the explication or exegesis of the Qur'ān ranks as an activity of the highest value.

Yet Ibn al-Jawzī confesses that he has surveyed the field, has sampled the products of this centuries-long effort and found them wanting. He criticizes his exegetical predecessors on the grounds of length, arrangement and selectivity. In themselves, these critiques offer an interesting perspective on Ibn al-Jawzī's own sense of hermeneutical priorities. A commentary (*tafsīr*) on the Qur'ān is no mere reference work, nor overstocked compendium. A *tafsīr* should be a concise distillation of Qur'ānic understanding. But that understanding, in turn, may only be fully realized in the act of memorization. Drawing upon the ancient patterns of *masjid* and *madrasah* education, Ibn al-Jawzī finds in memorization the ultimate interiorization of all hermeneutical effort.

Ibn al-Jawzī reiterates this concern at a later point in his introduction but only after he has further underscored the epistemological pre-eminence of Qur'ānic *tafsīr*. Justification of his endeavor -- a justification which the above-mentioned al-Ṭabarī (d. 310/923) and Ibn Kathīr (d. 774/1373) also feel compelled to include in the respective introductions to their own commentaries -- occupies Ibn al-Jawzī in his role of *muḥaddith*. His assemblage of relevant justificatory *ḥadīths* in itself introduces that most ubiquitous hermeneutical device of Qur'ānic *tafsīr*. Close upon it follows another essential exegetical exercise, that of linguistic analysis.

Ibn al-Jawzī's discussion of the terms *al-tafsīr* and *al-ta'wīl* reflects a long-standing hermeneutical concern. To oversimplify greatly the history of that discussion, one can make note of a development in the use of the two words. From a near synonymous function in the earlier centuries of Qur'ānic interpretation, *al-tafsīr* and *al-ta'wīl* eventually diverged in signification, the former connoting exoteric exegesis *(ẓāhir)* and the latter a more esoteric interpretive direction *(bāṭin).*

The temporality of Qur'ānic revelation forms an important category in the traditional hermeneutical schemata. What constitutes its initiation, its closure and the time lapse between them Ibn al-Jawzī certifies, not unexpectedly, by reliance on the transmitted assertions of such early authorities as Ibn ᶜAbbās ᶜA'ishah, Qatādah, etc. This use of relevant *ḥadīth* again joins lexical analysis as a basic, two-pronged hermeneutical procedure. Appended to this subdivision of the *muqaddimah* (introduction) is perhaps its most interesting statement, its clearest indication of the author's exegetical priorities.

of his grandson, the above-mentioned Shams al-Dīn Abū al-Muzaffar Sibt b. al-Jawzī, who pleaded his grandfather's case with the caliph's mother, the latter interceded and Ibn al-Jawzī was freed.[18] Within two years of his return, however, he died on the thirteenth of Ramaḍān 597/1200 and was buried, after a large funeral procession, in the cemetery of the Ḥarb Gate. It was for this most famous of twelfth-century Ḥanbalīs a fitting resting place, for Aḥmad b. Ḥanbal himself lay entombed there.[19]

Ibn al-Jawzī's commentary, entitled *Zād al-masīr fī ᶜilm al-tafsīr (Provisions for the Journey on the Science of Exegesis),* runs to nine volumes in its most recent printed edition.[20] Although infrequently mentioned by Western scholars of the genre, it provides an excellent overview of traditional exegesis of the Qur'ān. Standing temporally between the far larger works of al-Ṭabarī and Ismāᶜīl b. ᶜUmar b. Kathīr, this work summarizes and coordinates the principal areas of exegetical debate on each Qur'ānic verse. The approach which Ibn al-Jawzī takes is a highly ordered one. In fact, the *Zād al-masīr* is a kind of "shorthand" *tafsīr.* So elliptical is his method that Ibn al-Jawzī's work would be very difficult to understand for one who had no acquaintance with the other principal works of traditional exegesis.

This exegete's basic procedure is to divide the verse under discussion into discrete words or phrases and then to present, in numerical form, the various interpretations which have been adduced for each. The interpretations themselves have usually been extracted from the relevant exegetical *ḥadīth,* in which case he includes the name (e.g. Ibn ᶜAbbās, Qatādah, Mujāhid) to which the *ḥadīth* is attributed. He never, however, includes the full text of the *ḥadīth* or the complete *isnād.* His *tafsīr* was clearly intended for an audience so deeply versed in the subject that such full citation would have been superfluous.

In introducing *Zād al-masīr fī ᶜilm al-tafsīr* Ibn al-Jawzī explicitly outlines this hermeneutical procedure. He begins the *muqaddimah* in a manner characteristic of such discourse, inaugurating the work with a prayerful and faith-affirming oration. This paean culminates in a strong valuation of the various fields and forms of human knowledge. Potential objects of the act of human intellection may be hierarchically ranked. Ibn al-Jawzī makes the basic hermeneutical assertion that some things are more worthy of the mind's attention, are more deserving of the effort to understand, than others. At the very top of this hierarchy stands, of course, the Qur'ān, the "noblest fund of knowledge."[21] As the first premise in a reverse syllogism Ibn al-Jawzī underscores this point with the declaration that "the degree of eminence of the act of knowing lies

deliberately ambiguous answer apparently satisfied both factions because they could apply it equally to ᶜA'ishah and Fāṭimah. Ibn Khallikān was particularly impressed with this reply which he thought would be "extremely good if it were to result from full reflection and close examination, let alone *extempore!*"[12] The second instance is Ibn al-Jawzī's quick retort to being asked whether praising God or asking his forgiveness is better: "Filthy dress is more in need of soap than of incense".[13]

As a writer, Ibn al-Jawzī is among the most prolific in Islamic history. In fact, the noted Damascene historian Shams al-Dīn al-Dhahabī (d. 748/1348 or 753/1352-3) is reported to have stated unequivocally: "I know of no scholar who wrote as much as this man wrote".[14] His daily output is said to have averaged twenty-four pages and his range of topics matched his encyclopedic interest.[15] Most prominent are his works in history, biography, heresiography, polemic and *tafsīr* (commentary). His strong Ḥanbalism is evident throughout and decisively influences his choice of subjects. Among those of subsequent generations who were deeply influenced by his writings, the fourteenth-century, Ḥanbalī, Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), is certainly the most prominent.

Somewhat uncharacteristically, his biographers include details not only about Ibn al-Jawzī's appearance but also about his diet, dress and deportment. He is described as possessing a well-formed face, a pleasant disposition, a fine voice, a well-coordinated carriage and a good sense of humor. He is credited with being careful of his health and diet so as to keep his mind sharp. His success in this is evident from reports of his witticism and quick retorts.[16]

Such were apparently not enough to save him from the change of fortune which marred his declining years. Ibn al-Jawzī's career had flourished under the caliphates of al-Muqtafī (530/1136-555/1160), al-Mustanjid (555/1160-566/1170) and al-Mustaḍī' (566/1170-575/1180). Throughout this period his fame in both *minbar* and *madrasah* steadily advanced. By 574/1178-9 he was "directing five *madrasahs* and had already written more that one hundred and fifty works".[17] But with the accession of al-Nāṣir to the caliphate, shifts of power were precipitated which affected Ibn al-Jawzī. During his reign of almost half a century (575/1180-633/12225) al-Nāṣir tried to recoup for the ᶜAbbāsid caliphate some of the power which it had lost under Būyid and Saljūq domination. He dismissed officials who had been instrumental in promoting Ibn al-Jawzī and appointed others in their place. One of these latter was the Shīᶜī vizier Ibn al-Qaṣṣāb. Moreover, at the instigation of a nameless enemy and for an unknown reason, Ibn al-Jawzī was transported to Wāsiṭ and placed under house arrest for five years. Through the efforts

dunking his dry loaf he found "a delight in knowledge and sweetness in belief which he feared would make him sound odd if he explained it."[5]

Among his famous teachers were Abū al-Ḥasan b. Zāghūnī and Abū Manṣūr al-Jawālīqī. The former held a study circle in the Jāmiᶜ al-Manṣūr every Friday morning before the prayer. The latter, who was the leading Arabic philologist of his day, taught at the Niẓāmiyyah madrasah and was *imām* to Caliph al-Muqtafī (530/1136-555/1160). Ibn al-Jawzī's intellectual formation was not limited to these direct contacts. Henri Laoust has noted the influence of the following earlier scholars as well: the Shāfiᶜī Ashᶜarī Abū Nuᶜaym al-Iṣfahānī (d. 463/1038-9), the traditionist al-Khaṭīb al-Baghdādī (d. 463/1070-1), and the Ḥanbalī Ibn ᶜAqīl (d. 513/1119-20).[6]

While this education laid the groundwork for Ibn al-Jawzī's later renown as a *ḥāfiẓ*, Ḥanbalī *faqīh*, exegete, historian and *adīb*, it is as a stirring preacher (*wāᶜiẓ*) that he became most celebrated. His biographies are replete with testimony to this fame. His congregations were filled with the notables of Baghdād and both his sonorous recitation of the Qur'ān and his impassioned sermons would move men to tears.[7] The size claimed for these congregations strains one's credence. Some of his audiences were said to have numbered over 100,000 and it is claimed that he preached regularly to upwards of 10,000. His grandson, Shams al-Dīn Abū al-Muẓaffar Sibṭ b. al-Jawzī, who was himself a celebrated preacher, professed to have heard these figures from his grandfather's own lips. He also heard him credit the success of his exhortations with 100,000 penitents and 20,000 converts.[8]

The Andalusian traveler, Abū al-Ḥusayn b. Jubayr has left a detailed and colorful account of his attendance at three of Ibn al-Jawzī's sermons. The effect he had on his listeners so impressed Ibn Jubayr that he was moved to exclaim: "If we had ridden the crest of the sea and wandered the desert's emptiness only to be present in this man's audience, it would have been a good deal and a fortunate and successful effort".[9] On one memorable evening he was escorted to his *minbar* by throngs from the Bāb al-Baṣrā and the Ḥarbiyyah quarters of Baghdād. The crowd, which was estimated at 300,000, lit his way with a thousand candles.[10]

His preaching and teaching were marked not only with extraordinary eloquence but also by a remarkable ability to extemporize. Two examples must suffice. The first grows out of a question addressed to him in a period of heightened Sunnī-Shīᶜī conflict. Asked to judge the superiority of Abū Bakr or ᶜAlī, Ibn al-Jawzī responded: "The more excellent of the two is the one whose daughter is beneath him".[11] This

Ibn al-Jawzī's Exegetical Propaedeutic: Introduction and Translation

Jane Dammen McAuliffe

The life of Abū al-Faraj ᶜAbd al-Raḥmān b.ᶜAlī b. Muḥammad b. al-Jawzī spans most of the sixth/twelfth century. His was a public and politically active career with Baghdād as its stage. He was born there in 510/1116 at the end of the caliphate of al-Mustaẓhir.[1] Early twelfth-century Baghdād was a city buffeted from many sides. Continual internecine rivalry preoccupied the Saljūq dynasty in its declining years. The whole area of Iraq and western Persia suffered from the guerrilla warfare of the Ismāᶜīlī Assassins. A further concern was the Crusaders' attacks on Palestine and the Levant. Although Baghdād itself was not under attack, it received urgent appeals for troops and other defensive support.

Ibn al-Jawzī was born into a family of some means and enjoyed an easeful and even pampered childhood.[2] His family were traders in brass (or copper) and for this reason he is sometimes cited as Ibn al-Jawzī al-Ṣaffār or simply as ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAlī al-Ṣaffār.[3] Because his father died while he was still quite young, his mother and paternal aunt became responsible for raising him, there being apparently no eligible male willing to do so. It was the latter who took him, at the age of six, to the *masjid* of Abū al-Faḍl b. Nāṣir, a noted Baghdādī *ḥāfiẓ*. Under his guidance Ibn al-Jawzī memorized the Qur'ān and commenced the study of *ḥadīth*. From there he went on to study with Baghdād's leading *ᶜulamā'*. His breadth of interest and ability were remarkable. He reported that from very early childhood he was fascinated with all areas of knowledge and found it impossible to restrict his range of interests.[4] As a youth the search for knowledge was his consuming passion, one for which he was willing to sacrifice the comforts of a more leisured existence. In illustration of this stands a charming vignette of his student days: when he would go out in search of *ḥadīth*, it was his habit to carry with him a chunk of dried flat-bread. Sitting by the ᶜĪsā canal and

But I want finally just to glance at variants of one image -- and a peculiar rhythm that goes with them -- employed twice: the first time by Caesar, of the fickle Roman mob:

This common body,
Like to a vagabond flag upon the stream,
Goes to and back, lackeying the varying tide,
To rot itself with motion;

the second time, by Antony in Rome, of his new wife, Octavia:

Her tongue will not obey her heart, nor can
Her heart inform her tongue - the swan's down-feather,
That stands upon the swell at full of tide
And neither way inclines.

There, in the world of power, of Rome (and all Rome stands for) is the true pessimism of the play: flux, oscillation, become paralysis. Against that, we have the extraordinarily varied and vital poetic life and imagery of both Antony and Cleopatra; a life that, for all its exaggerations and doubleness and even comedy, ultimately proclaims both their love and their nobility. The paradox, the final and, to me, ultimately optimistic paradox, is that, with all its energy and buoyancy, this poetic life brings, in the final scene, what I called a sense of stasis, a genuine calm: an achieved, fulfilled, stasis utterly different from the paralysis of the "vagabond flag" or "the swan's down-feather". That, I think, is the final achievement of love in what is ultimately, for all its questionings, a great love-tragedy.

Notes

1. All references to the text are from the *Cambridge Shakespeare*, ed. John Dover Wilson, 1950.

2. For a number of responses to this, see Anne Barton, "Nature's piece 'gainst Fancy: The Divided Catastrophe in Antony and Cleopatra", Bedford College, London, p. 6.

3. On this theme, see John Holloway's fine essay on the play in *The Story of the Night: Studies in Shakespeare's Major Tragedies*, (London: Routledge and Paul, 1961).

4. I owe this point to a lecture by Christopher Ricks.

Eros. Ay, my lord.
Antony. That which is now a horse, even with a thought
The rack dislimns, and makes it indistinct
As water is in water.
Eros. It does, my lord.
Antony. My good knave Eros, now thy captain is
Even such a body: here I am Antony,
Yet cannot hold this visible shape, my knave. (IV, xiv, 1-14)

Some critics -- John Danby, for example -- see this constant transformation metamorphosis as deeply pessimistic, as suggesting strongly that even identity is never certain. I do not feel the effect as that. If we compare it with the crises of sharp anguish, the wrenchings, of the other tragedies, there is surely a sense rather of resignation, even of acceptance, here; similar to the part played by the changing rhythms and images that lead to that extraordinary sense of stasis, of calm, in the final scene. I will return to that, finally, in a moment.

Meanwhile, we should note two other treatments of plot and character that undoubtedly support this sense of acceptance.

1. The treatment of Enobarbus, whom Shakespeare uses almost as a microcosm of Antony's waning fortune. He begins critical, sardonic, the soldier embittered by his leader's fall. Then two things happen: his desertion brings out Antony's fullest generosity --"Go, Eros, send his treasure after; do it; /Detain no jot, I charge thee"; and Enobarbus himself dies of grief and remorse, "A master-leaver and a fugitive" -- with Antony twice-repeated on his lips.

2. That of Iras and Charmian. They begin smutty, trivial, hangers-on in a eunuch-ridden court. They end as emblems of loyalty to Cleopatra; and Charmian is given that splendid last word before Caesar's entry (I have already commented on it):

First Guard... Charmian, is this well done?
Charmian. It is well done, and fitting for a princess
Descended of so many royal kings.
Ah, soldier! [*Dies*].

I have said nothing of the treatment of politics in the play: important as they are, they have little to do with my declared subject. Politics do, of course, stand for everything, right and wrong, that Antony and Cleopatra do not stand for: Antony's contempt for them -- "Kingdoms are clay; our dungy earth alike / Feeds beast as man" -- of I,i, links, across the play, with Cleopatra's contempt both of death and Caesar, of V, ii: of death which "never palates more the dung, / The beggar's nurse and Caesar's".

remember:

> *Iras.* Royal Egypt, Empress! ...
> *Cleopatra.* No more but e'en a woman, and commanded
> By such poor passion as the maid that milks
> And does the meanest chores.

But "lass" after "ass", "unparalleled" after "unpolicied", works very powerfully too. And even apparently direct repetition can force us to respond to an all-important change in the meaning behind the same words:

> *First Guard, entering to find Cleopatra dead:*
> What work is here! Charmian, is this well done?
> *Charmian.* It is well done, and fitting for a princess
> Descended of so many royal kings.

The second "well done" now irradiates the whole of Cleopatra's final dignity in death.[4]

I have commented on the oscillation in the play -- the flux, the ebb and flow, which, after all, the historical facts of the story gave Shakespeare: Antony was, for Plutarch, a prime example of what he called "the vicissitudes of Fortune." There are also the searing moments we would expect from the lowest ebbs; the almost physical pain we experience from an image like this:

> this pine is barked,
> That overtopped them all;

or the sense of betrayal and suffering in this, the climax of Antony's speech after the surrender at sea:

> O this False soul of Egypt! ... hath ...
> Beguiled me to the very heart of loss.

But think of the other great tragedies -- of the torments and self-questionings and wrenches in all of them -- and such searing moments are relatively few in *Antony and Cleopatra.* What we have instead are an extraordinary number of images of *melting,* of "discandying", "disponging", "dislimning" (all Shakespeare's creations as words), of transformation, of things losing their identity and changing into other things. Their climax comes with Antony and Eros, after the final sea-disaster:

> *Antony.* Eros, thou yet behold'st me?
> *Eros.* Ay, noble lord.
> *Antony.* Sometimes we see a cloud that's dragonish,
> A vapour sometime like a bear or lion,
> A towered citadel, a pendent rock,
> A forked mountain, or blue promontor
> With trees upon't, that nod unto the world
> And mock our eyes with air; thou hast seen these signs;
> They are black Vesper's pageants.

on each side her
Stood pretty dimpled boys, like smiling Cupids,
With diverse-coloured fans, whose wind did seem
To glow the delicate cheeks which they did cool,
And what they undid did.

That is the peculiarly sensuous act -- or succession of acts -- that the metaphorical fan has become.

2. Words are continually repeated; and, in the repetition, deepen their original tone. Often it is simply the repeating of a name: Enobarbus, as he dies: "O Antony! O Antony!" (with its wealth of implication); "Eros" (with the obvious and powerful associations of the name) repeated six times as he unarms Antony, leaves him and is then called back; and the last four particularly poignantly: "Eros! -- I come, my queen. Eros! -- Stay for me. -------- come, Eros, Eros"; Cleopatra, as the dying Antony is borne in:

O Antony,
Antony, Antony! Help, Charmian, help, Iras, help;
Help, friends below, let's draw him hither.

Dover Wilson, in the *Cambridge Shakespeare,* comments on this: "these repetitions may be traces of the prompter's hand", since they "make quite unnecessary Antony's later request to have the Monument door opened." But Shakespeare's psychology is very much better than that: if you are a woman and your lover is dying, you do not work it all out: you call your lover's name -- three times here -- and you call for help -- four times here -- and the result is, as Shakespeare intended it to be, unbearably poignant.

Just as is Antony's twice-repeated "I am dying, Egypt, dying." Dover Wilson comments, again, on the second "dying": "Broken line. Another interpolation." In the circumstances, I think it highly likely Shakespeare intended it to be a broken line, and the repetition, again, has surely great -- and genuine -- poignancy.

3. Particular rhythms too are often repeated -- or slightly changed -- as with assonance in rhyme; the most impressive examples found in the final scene. Cleopatra says to the asp:

O, couldst thou speak,
That I might hear thee call great Caesar ass,
Unpolicied!

Charmian, ten lines later, says to death -- that has just taken Cleopatra:

Now boast thee, death, in thy possession lies
A lass unparalleled.

"Lass" -- with its shock, for an Empress -- works marvellously. We

And the final forward movement clinches it; as the dream is claimed as true; more than that, as truth itself:

Cleopatra. Think you there was, or might be, such a man
As this I dreamed of?
Dolabella. Gentle madam, no.
Cleopatra. You lie, up to the hearing of the gods.
But if there be, or ever were, one such,
It's past the size of dreaming: nature wants stuff
To vie strange forms with Fancy, yet t'imagine
An Antony were Nature's piece 'gainst Fancy,
Condemning shadows quite. (V, ii, 93-100)

Let me paraphrase the last three and a half lines:

> Nature lacks material to vie with Fancy in the creation of strange forms; but to imagine an Antony would be Nature's masterpiece that would totally discredit any of Fancy's illusions; it would expose *them* as mere shadows.

That, again, points to what I have called a potential nobility, shared by the two protagonists: something more, as Cleopatra's lament was, than love or sex or the oscillations between the two. Note that it is achieved through *words*: both Antony and Cleopatra are ultimately enabled to be, and to act out, what they are through their words. You may say that that is obviously true of any Shakespeare play -- of any play; but it seems to me that it is peculiarly true of *Antony and Cleopatra* in some rather special way. I think this is what made it a favourite play of Keats: he marked several passages that particularly appealed to him, in his copy. And Coleridge has some of his best remarks on it in all his *Notes on Shakespeare:* "Feliciter audax" is the motto for its style, he says; and he translates that for us: "this happy valiancy of style". He has two more phrases for it: "angelic strength" and "fiery force". All these phrases surely point rightly to an ultimate vitality, that is the very opposite of "self-deception" and "self-delusion".

Let me suggest some of the special ways, then, in which words work in this play:

1. Metaphors become acts, and they in turn produce new acts; or, rather, the same act, but framed in a new poetic context. To take a memorable example from the opening scene: Philo's "fan / To cool a gipsy's lust" becomes immediately the Stage Direction as Cleopatra enters, "with eunuchs fanning her"; and an Act later, in II, 2, in Enobarbus's great "Barge-speech", the gipsy and the eunuchs have been metamorphosed into "pretty dimpled boys" -- an integral part of the glowing pageant, the Masque of Cleopatra (Plutarch made into a masque, for that is what it is):

O, such another sleep, that I might see
But such another man!

Dolabella. If it might please Ye --

Cleopatra. His face was as the heavens, and therein stuck
A sun and moon, which kept their course and
lighted
A little O, the earth.

Dolabella. Most sovereign creature --

Cleopatra. His legs bestrid the ocean, his reared arm
Crested the world: his voice was propertied
As all the tuned spheres, and that to friends;
But when he meant to quail and shake the orb,
He was as rattling thunder. For his bounty,
There was no winter in't: an autumn 'twas
That grew the more by reaping: his delights
Were dolphin-like, they showed his back above
The element they lived in: in his livery
Walked crowns an crownets; realms and islands
were
As plates dropped from his pocket. (V, ii, 76-92)

Leo Salingar (also a Cambridge colleague, whom I much respect too) admirably analyses the positive qualities of that in the *Pelican Guide:* the cosmic imagery, the energy of movement, the expressiveness. But he finds in it too what he calls "the double vision": touches of the "unreality" of a dream, in its very exaggeration (the bounty with "no winter in't") and the "almost casual throw-away quality" of that final folk-tale vision or fantasy: "realms and islands were / As plates dropped from his pocket."

As Cleopatra, three lines later turns theatrically on the sceptical Dolabella -- "You lie, up to the hearing of the gods" -- we remember, Salingar says, the past: Cleopatra as the "gipsy", and Antony as "the strumpet's fool." (I confess I do not -- at that moment). The audience, he finishes, both sympathizes and criticizes - though he adds that, if the double attitude detaches, it does not diminish.

That, surely, is an understatement. The passage is, after all, presented as a dream; and Shakespeare knew quite enough about dreams to give us some deliberate unreality and fantasy: the very stuff that dreams are made on. But, again, as in Cleopatra's great lament earlier, the extraordinarily vivid poetic life here makes it an imaginative achievement: not just the cosmic splendour or the images, but their irresistible movement forward:

For his bounty,
There was no winter in't; an autumn 'twas
That grew the more by reaping ...

charges of "sweet poison of love" – although maybe Plutarch's "unreyned lust of concupiscence" goes rather far. But none of us likes to be told he or she is self-deceiving, self-deluded, the victim of a dream. The Antony and Cleopatra who emerge from this criticism are considerably *less*, I believe, than the Antony and Cleopatra Shakespeare gives us, with all their doubleness of presentation. And the play that emerges from such criticism is. I believe, considerably less too.

Let me examine one or two examples of such criticism:

1. Cleopatra's great lament over Antony as he dies:

> The crown o' th'earth doth melt. My lord!
> O, withered is the garland of the war,
> The soldier's pole is fall'n: young boys and girls
> Are level now with men: the odds is gone,
> And there is nothing left remarkable
> Beneath the visiting moon. (IV, xv, 63-8)

Here is I. C. Knights (a Cambridge critic, let me say at once, whom I greatly admire), slightly summarized:

> Cleopatra's lament over the dying Antony is for what has not in fact been realised; this is not the Antony the play has given us -- but something glimpsed through him. Shakespeare has given the maximum poetic weight to an experience finally placed. Hence the somberness of the tragedy's realism.

The essay is called "The Realism of *Antony and Cleopatra*"; and you see at once what he means: a realism that sees through, criticises, denigrates).

But *is* the experience, given as it is, Shakespeare's "maximum poetic weight" (as Professor Knights rightly says), finally placed? I feel strongly that it is not. This may well not be the *total* Antony that the play has given us; clearly, for much of the play, he is less than "the crown o' th'earth", the "garland of the war", or "the soldier's pole". In two major battles he is ignominiously defeated or betrayed. But the poetic strength of life there -- by which I mean the images and the rhythm and the movement (particularly that marvellous dying movement of the end: "And there is nothing left remarkable / Beneath the visiting moon." -- all this proclaims surely an imaginative achievement (both Antony's and Cleopatra's), a potential nobility, that goes beyond the love or the sex, or the oscillations between the two, that so much of the play seems to reflect.[3]

2. Cleopatra's dream, her paean for the dead Antony, given to Dolabella (already quoted from):

> *Cleopatra.* I dreamed there was an Emperor Antony.

end, too simple: like everything else in this play, they at some points melt into each other. But in the very first scene -- Philo's speech of condemnation, followed at once by Antony and Cleopatra embracing -- Shakespeare clearly invites us to see the contrasting attitudes as just that.

We can see those attitudes -- and the values behind them -- clashing throughout: most dramatically and movingly when Antony shows himself only too conscious of what the attempt to live by these double standards has done to him. We have the climax after the final disaster at sea off Alexandria'":

> Betrayed I am.
> O this false soul of Egypt! this grave charm,
> Whose eye becked forth my wars and called them home
> Whose bosom was my crownet, my chief end,
> Like a right gipsy hath at fast and loose
> Beguiled me to the very heart of loss.
> What, Eros, Eros! (IV, Xii, 24-30)

The wars and crown there -- one "chief end", the Roman one -- have been betrayed by the other; and the other, the Egyptian, is now a gipsy, echoing, of course, Philo's "gipsy's lust" of I, i; and -- to bring it right down to earth -- a gipsy who has cheated him at "fast and loose" (a gipsies' game of making you bet whether a knot in a string is fast-tied or loose).

There is then a double attitude throughout; and particularly, of course, in the picture we are given of Antony and Cleopatra as lovers. At one moment they do indeed, as Antony proclaims, "stand up peerless" - with superb pride, even dignity; at another, Cleopatra is hauling a messenger up and down by his hair and swearing like a trooper; and Antony ranting away like a comically exaggerated Tamberlaine:

> O, that I were
> Upon the hill of Basan, to outroar
> The horn'd herd! for I have savage cause.

But there is a new body of contemporary criticism, that sees Shakespeare as undermining Antony and Cleopatra much more insidiously than those straighforwardly moral Classical and Medieval writers I quoted earlier did. The new critical, undermining terms are self-deception, self-delusion, illuding themselves -- and each other -- with the unreality of words and passions and dreams. Now that is a much-more worrying criticism than the old moral imprecations hurled at Antony and Cleopatra. Most of us, I think, would not mind being accused of losing the world for love -- and certainly not the cold, joyless world of power-politics presented by Octavius Caesar. We would not mind all that much, perhaps, the

Caesar. Let's grant it is not
Amiss to tumble on the bed of Ptole
To give a kingdom for a mirth, to sit
And keep the turn of tippling with a
To reel the streets at noon, and stand the
With knaves that smell of sweat... (I, iv,

Pompey – out for political advantage in Antony's staying with Cleopatra in Egypt – reduces them both still further, in his hopes:

But all the charms of love,
Salt Cleopatra, soften thy waned lip!
Let witchcraft join with beauty, lust with both!
Tie up the libertine in a field of feasts,
Keep his brain fuming; Epicurean cooks
Sharpen with cloyless sauce his appetite;
That sleep and feeding may prorogue his honour
Even till a Lethe'd dullness. (II, i, 20-27)

You notice that even Caesar and Pompey soon tire of sex in their strictures on Antony: it is "reeling the streets at noon" – and mixing with slaves – that disgust Caesar; just as it is "Epicurean cooks" and "sleep and feeding" that raise Pompey's hopes of Antony's staying that way in Egypt.

Traditionally, of course, both Antony and Cleopatra had had a low reputation in literature since Plutarch (which meant, for Shakespeare, North's translation of Amyot's French, 1579). For Plutarch himself, Antony was the noble warrior spoiled by Cleopatra: the "sweet poison of love" and the "unreyned lust of concupiscence" ended his "abominable life". Right up to Dryden, Antony was the exemplification of luxury, extravagance and effeminacy. In the Middle Ages, Dante put Cleopatra in the second circle of Hell, with Helen of Troy and Dido, as examples of "Reason swayed by lust"; for Boccacio and Lydgate she was one of the carnal sinners; only Chaucer was kind to her: her martyrdom for love was the subject of the first of the Saints' lives in *The Legend of Good Women* (though there may be more than a touch of irony there). To come closer in time to Shakespeare, in *The Faerie Queene* Antony and Cleopatra are Lucifera's captives, kept in a dungeon, "Through wasteful pride, and wanton Riotise" condemned "to live in woe, and die in wretchedness."

There was thus a vast literary tradition to support Shakespeare in showing, at the minimum, a double attitude to his protagonists. And that is the structure throughout: both in the juxtaposition of scenes and in the strong, and sometimes violent, tonal changes within scenes thems
To call the contrasting double attitudes Roman and Egyptian is,

Mardian. As well as I can, madam.
Cleopatra. And when good will is showed, though't come too short,
The actor may plead pardon.

A few lines later we have Cleopatra recalling another kind of play, which some of those I call the "anti-Antony critics" (from Plutarch to the present day) have made much of: you can call it, if you wish, "the transvestite theme"[2]: Antony wearing Cleopatra's clothes -- and Cleopatra his -- and particularly his sword, emblem both of the man and of the soldier. It goes back to the legend of Omphale making Hercules wear women's clothes; and Hercules, remember, was Antony's tutelary god (hence the importance of "the god Hercules leaving him" in that haunting little scene). In Book V of Spenser's *The Faerie Queene,* Antony is compared with Samson. Hercules and Artegall (who was forced to spin -- the final insult), as an example of an otherwise unconquerable hero made effeminate by -- as Spenser calls it -- "beauty's lovely bait."

But, to go back to the beginning of II, 5, there are plenty of sexual innuendoes there; and it is mainly to innuendoes, hints, puns, that most of the sex seems to be kept. There is, for instance, Enobarbus's use of that favourite Elizabethan pun on dying (death and orgasm) in I,ii: "Cleopatra, catching but the least noise of this, dies instantly; I have seen her die twenty times upon far poorer moment: I do think there is mettle in death, which commits some loving act upon her, she hath such a celerity in dying." Just before, the scene has been more openly smutty, as Charmian and Iras make the Soothsayer tell their fortunes from their hands; but, again, Shakespeare works in his own prophecies too -- and again the words interlock in the memory, as we know, only too well, the play's end:

- You shall outlive the lady whom you serve.
- O excellent! I love long life better than figs.

There are plenty of sexual innuendoes and puns, then. But there is also a reductivist, coarsening chorus round each of the two protagonists. Cleopatra has her eunuch Mardian and (at the beginning) smutty Iras and Charmian, to play sexual word-games with; Antony has the sardonic Enobarbus, with his running commentary; and, behind his back, the Romans who really believe, with Philo in his opening speech of the play, that Antony is solely:

The triple pillar of the world transformed
Into a strumpet's fool.

They indeed compete in reducing Antony to a totally dissolute and drunken *roué*, rather than a lover at all:

has been of the "shrill-tongued" Fulvia and the "cold" Octavia!')

There is that marvellous human touch at the end of the play, when Cleopatra is jealous that Charmian might meet Antony in the after-world first:

> If she first meet the curlèd Antony,
> He'll make demand of her, and spend that kiss
> Which is my heaven to have.

And, to complete Cleopatra's vision of Antony when he is dead, her wonderful dream told to Dolabella:

> His legs bestrid the ocean, his reared arm
> Crested the world...
>   For his bounty,
> There was no winter in't; an autumn 'twas
> That grew the more by reaping: his delights
> Were dolphin-like, they showed his back above
> The element they lived in... (v, ii, 82-90)

I will return to that, to the full vision; but at least, with all the fantasy, Antony's body is there, in the dream: legs, reared arm, back; and you do not need to be very learned about dolphins to get a strong sense of sexual play and enjoyment from the image.

There is much more play than obvious sex between Antony and Cleopatra:

> There's not a minute of our lives should stretch
> without some pleasure new. What sport to-night?

And remember, four Acts later, as they heave Antony up to the monument: "Here's sport indeed! How heavy weighs my lord!"
That repetitive interlocking of key words is quintessential to the play; as are the quick, constantly oscillating changes of tone and the sudden, almost unbelievable, infusion of the comic: -- "Here's sport indeed!" -- and the punning on "heavy" ..(weight and grief): "How heavy weighs my lord!", at one of the most tragic moments of the play. But I was talking of *play* between Antony and Cleopatra as being more obvious and frequent than sex. Look at the opening of II, 5, which gives this sense of play perfectly:

> *Cleopatra.* Give me some music; music, moody food
>   Of us that trade in love.
> *All.* The music, ho!
>   *(Enter Mardian the Eunuch)*
> *Cleopatra.* Let it alone, let's to billiards:
>   come Charmian.
> *Charmian.* My arm is sore; best play with Mardian.
> *Cleopatra.* As well a woman with an eunuch played
>   As with a woman. Come, you'll play with me,
>   sir?

Love and Sex in Antony and Cleopatra: A Stylistic Interpretation

Graham Storey

I will begin with the obvious: *Antony and Cleopatra* is a play mainly about love and power; sufficiently so for Dryden to call his adaptation of it *All for Love: or, The World Well Lost.* Yet the love itself -- like everything else in the play -- is peculiarly elusive: "if it be love indeed, tell me how much", demands Cleopatra; "There's beggary in the love that can be reckoned", replies Antony. "I'll set a bourn how far to be beloved", says Cleopatra again; "Then must thou needs find out new heaven, new earth", protests Antony. That is about the nearest we come to a love-speech (or dialogue), while the two lovers are alive.
Cleopatra is given wonderful speeches of love when it is too late, When Antony is dying:

Die when thou hast lived,
Quicken with kissing: had my lips that power,
Thus would I wear them out: (IV, xv, 38-40).[1]

That is almost the only embrace they are given since Antony, in the play's first scene, proclaims their first one:

The nobleness of life
Is to do thus; when such a mutual pair
And such a twain can do't.

The doubling of substantives there -- "such a mutual pair/And such a twain" -- is a rhetorical device I shall come back to.

When Antony is dead, Cleopatra's erotic imagery is at its intensest:

The crown o' th'earth doth melt. My lord!
O, withered is the garland of the war,
The soldier's pole is fall'n...

And, as she prepares for the asp:

Husband, I come.
Now to that name my courage prove my title!

("*Husband,* I come" - after the only mention of marriage in the play

الحب والجنس في أنطوني وكليوباترا :
نحو تأويل أسلوبى

جراهام ستوري

يقدم الباحث فى الجزء الأول من بحثه عرضا نقديا لنظرة القدماء والمحدثين إلى مسرحية شكسبير **أنطونى وكليوباترا** . فمن أوضح المحاور التى رأى النقاد — منذ درايدن — أن المسرحية تدور حولها هو محور الحب والسلطة ، غير أن كاتبنا يعتقد أن هذا المحور ليس من الجلاء بمكان بل يتخلل المسرحية خافتا مستترا . أما عن محور الجنس فإنه يرى أنه أقرب إلى اللعب منه إلى الرغبة ، ويتأكد هذا اللعب من خلال تكرار الكلمات ، هذا التكرار للكلمات المفاتيح هو الذى يمثل السمة الجوهرية للمسرحية . فالحب والجنس لا يظهران على سطح النص ولكن يشار إليهما بطريقة ضمنية من خلال التلميح والتورية والكناية .

ومنذ بلوتارك لم يعرب النقاد عن إعجابهم بأنطونى وكليوباترا بل على العكس من ذلك ، فكان أنطونى يعد مثالا للتخنث والشبق والبذخ ، وقد وضع دانتى كليوباترا فى الحلقة الثانية من الجحيم بوصفها مثالا للعقل الذى هزمته الشهوة .

وكذلك نجد تيارا آخر يرى أن شكسبير يصور بطلين يجمعان فى شخصيهما قيما متناقضة تتجاذبهما فى اتجاهين متغايرين ، ويرى هذا التيار أن المسرحية بأكملها مبنية على هذه الثنائية .

غير أن ثمة نقاداً محدثين يرون أن شكسبير قد ذهب إلى أبعد من ذلك فى تصوير أنطونى وكليوباترا وقد وصفوا أنطونى وكليوباترا بعبارات من قبيل : خداع الذات ، والتوهم ، وتضليل الآخر وغوايته من خلال أوهام الكلمات والأحلام والأهواء . إن الصورة التى تنبعث من هذا النقد للبطلين أقل رونقاً من تلك التى قدمها نقد القدماء الذى وقف عند حد التناقض والتغاير والثنائية .

ويختلف كاتب المقال مع هؤلاء النقاد المحدثين . فاستنتاجاته أقرب إلى رؤية القدماء ، ولكنه يذهب خطوة أبعد فى تأويله ، فيرى أن الثنائية التى تميز بطلَيْ شكسبير تضفى عليهما نبلا كامنا يسمو فوق الحب والجنس .

لقد فطن كيتس إلى هذه الخاصية ، ودلّه حدسه المرهف باللغة إلى مكمن هذه الروح . فقد وصف كيتس أسلوب شكسبير فى **أنطونى وكليوباترا** بأنه تنبعث منه « قوة ملائكية » و « شدة متوقدة » . وهذه الأوصاف تشير إلى أن ثمة حيوية حقيقية تنبعث من هذه المسرحية وتتنافى مع ما يعتقده النقاد من وجود وهم وتضليل وغواية فى جوهرها .

وينتهى كاتب المقال برصد الوسائل التى استخدمها شكسبير لإشاعة روح الحيوية والنبل فى مسرحيته . ومن هذه الوسائل تحويل الاستعارات إلى أفعال . تكرار الكلمات بحيث تتعمق دلالتها الأصلية ، تكرار بعض الإيقاعات . وينبعث من المسرحية إحساس عام بالاستسلام والسكون العميق الذى يأتى من الجمع بين الحب والنبل .

Notes

1. Northrop Frye, *The Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), p. 285. In commenting on tragedy, comedy and irony, Frye writes, "Irony, then, as it moves away from tragedy, begins to merge into comedy." All subsequent references will be to this edition and page numbers will be noted in parentheses.

2. Paul de Man, "The Rhetoric of Temporality," in *Blindeness and Insight*, 2nd ed., rev. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 212. Subsequent references will be to this edition.

3. Mark Twain, *The Innocents Abroad or The New Pilgrims Progress* (New York: New American Library, 1980), p. 70. Subsequent references will be to this edition.

4. Paul Theroux, *The Consul's File* (Boston: Houghton Mifflin, 1977), p. 165. Subsequent references will be to this edition.

5. Paul Bowles, *Collected Stories* (Santa Barbara: Black Sparrow Press, 1980), p. 39. Subsequent references will be to this edition.

6. Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), p. 233. Subsequent references will be to this edition.

7. Herman Melville, *Typee: A Peep at Polynesian Life* (New York: Library of America, 1982), p. 201. Subsequent references will be to this edition.

8. Henry James, *The American* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1962), p. 82. Subsequent references will be to this edition.

9. James later, in considering the realist nature of his novel's premises, noted that the Bellegardes would probably have been delighted with Newman's money and overlooked all his faults, burying their pride.

10. William Empson, *Some Versions of Pastoral* (London: Chatto & Windus, 1950), p. 62. Subsequent references will be to this edition.

11. D.C. Muecke, *Irony and the Ironic* (London: Methuen, 1970), p. 4.

An ironic awareness, by cautioning one about making hard and fast conclusions, creates a kind of mental dialectical process which dances between the "real" and the "ideal," between the way by which things operate and the way we would have them operate. It is no wonder that so many would choose then (if in fact it be a choice) to live in the strictly literal and skirt the ironic. Yet, the ironic mode, even as it pulls us into arbitrariness, sharpens our critical perceptions; in Empson's words "it combines breadth of sympathy with energy of judgment" (64). And, D.C. Muecke's image for describing the state of mind is that of "a gyroscope that keeps life on an even keel or straight course, restoring balance when life is being taken too seriously or ... not seriously enough, stabilizing the unstable but also destabilizing the excessively stable."[11] An ironic disposition might well be thought of as a prerequisite for acquiring knowledge which is outside our accustomed boundaries of thought. Given that observation, what curious traveller or self-conscious expatriate would want to be without it?

in the Stock Exchange. In the absence of those commercial interests, pursued by the idea of a failed romance, he finds himself bored and restless.

> He had nothing to do *here*, he sometimes said to himself; but there was something beyond the ocean that he was still to do; something that he had left undone experimentally and speculatively, to see if it could content itself to remain undone. But it was not content: it kept pulling at his heartstrings and thumping at his reason; it murmured in his ears and hovered perpetually before his eyes. It interposed between all new resolutions and their fulfillment; it seemed like a stubborn ghost, dumbly entreating to be laid. (361)

Newman's return to his homeland after expatriation does not leave him any more content. The "dizziness" of irony means the constant recognition that one's own fantastic illusions might be foolishly entertained phantoms. Constant ironic awareness, then, flies in the face of romance. After the stretching of his imagination and the continual mental adjustments he has had to make in the face of the foreign culture, home is too dull, [illegible] bound to reality.

The ironic pose in *The American* is quite different from that in *Typee* or, for that matter, ones in Bowles, Theroux or Twain. Here the ironic becomes, using Frye's terms, the romantic parodied. The "hero" of the tale simply does not have sufficient wisdom or strength of character to bring his schemes to fruition. He is too small for his idea or the world too large and incomprehensible for him. James's stance is ambivalent. One might feel at times the intrusion of a judgment against Newman's dilettantism, but it is balanced by what we sense to be an appreciation of the redeeming characteristics of the American -- his spontaneity, his good humor, his energy and (ironically) his naiveté. At the same time James's sympathies surely are with the values of a dying aristocratic order, but not without a recognition of its weariness and vapidity. In James, in *The American* and in other works, is one of the clearest crystallizations of the condition of the expatriate or traveller, one demonstrating what William Empson has called "the fundamental impulse of irony to score off both the arguments that have been puzzling you, both sets of sympathies in your mind, both sorts of fool who will hear you; a plague on both their houses."[10]

For de Man, irony has not completed its work before there is a recognition. There is, then, a fall. Error is realized and the character is then able to laugh at himself, if the damage caused by his fumblings has not been too great, admitting his own smallness and foolish belief that the world would comply to his own determination. The knowledge which accompanies the fall is that there are laws outside our individual power.

> success. If he could have looked down at the scene, invisible, from a hole in the roof, he would have enjoyed it quite as much. It would have spoken to him about his own prosperity and deepened that easy feeling about life to which, sooner or later, he made all experience contribute. Just now the cup seemed full. (220)

Newman is unable to take in the fact that just as he thinks his cup is full, that he has gained his purpose, others have determined to empty it.

When it becomes clear to Newman -- and it takes a while for the idea to register fully -- that the Bellegardes have gone back on their word, that they indeed would interfere with his plans to gain Mme de Cintré's hand in marriage, he is naturally aghast, and immediately proceeds to plot a means by which to make them give in to his design.

> Newman's satisfaction had been too intense, his whole plan too deliberate and mature, his prospect of happiness too rich and comprehensive, for this fine moral fabric to crumble at a stroke. (286-87)

Working with the assistance of Valentin and Mrs. Bread, Mme. Bellegarde's longtime servant, Newman becomes a sleuth, unravelling the mystery of the death of M. Bellegarde. With his new-found information he hopes to blackmail his betrayers, and here too, his mind is so filled with ideas of success that he interprets every meeting with the Bellegardes as leading to his plan's success.

Only very late in the game, as he finds himself at the doorstep of Mme Outreville, to whom he has decided to reveal his discovery, does Newman realize the absurdity of his plan.

> A singular feeling came over him -- a sudden sense of folly of his errand. What under the sun had he to say to the duchess, after all? Wherein would it profit him to tell her that the Bellegardes were traitors and that the old lady, into the bargain, was a murderess? He seemed morally to have turned a sort of somersault, and to find things looking very differently in consequence. (345)

It seems to have dawned on Newman, finally, that his assumptions have been mistaken. In the face of social solidarity Newman senses that any attempt at blackmail or revenge would surely be senseless. His own behavior is, in the end, ironically, more noble than that of the so-called aristocrats.

Yet is is difficult to determine just how much Christopher Newman has learned by the end of the novel. Certainly when he comes back to America he is changed. No longer does he take such an ardent interest

> his advances? Did the fact that he was a solitary guest augment his credit or diminish it? Were they ashamed to show him to other people, or did they wish to give him a sign of sudden adoption into their last reserve of favour? Newman was on his guard; he was watchful and conjectural; and yet at the same time he was vaguely indifferent. (152)

Newman gets some things right, and, as suggested before, recognizes to a certain extent the ironic position he is in, yet his overconfidence, certainly and ignorance of French ways prevent him from clearly assessing the situation. Newman, for example, takes note of Urbain Bellegarde's ironic smile and wonders what it means. He also judges the older Mme Bellegarde and her oldest son (Urbain) his prime opposition. He does not, however, judge accurately the depth of their dislike and consequently rather than modifying his cocksure attitude, seems rather to flaunt it and fuel their dislike for him. Urbain, upon the promise not to interfere, announces to Newman, "We prefer to assume that the person accepted as the possible husband of my sister is one of ourselves, and that he should have no explanations to make. With a little discretion on both sides, everything, I think, will be easy" (157). Newman clearly does *not* understand what this family wants: as little evidence as possible to remind them that he is a young, brash, American *arriviste.*

That he does not sufficiently grasp this inference can be seen in the pivotal ball scene, where the Bellegardes have, apparently for the sake of formality, invited their friends to meet Mr. Newman, their prospective son-in-law. The scene is, for James, an essential one, for without it there would not be adequate reason for the ensuing retraction of the Bellegardes. There they are made to suffer the painful incongruity between their aristocratic friends and the young American upstart.[9] Newman is little aware of what is going on while it is going on, so consumed is he by the illusion of his triumph. At one stage, as he is being introduced to a crowd of dukes and duchesses by an unwilling, but duty-bound Urbain Bellegarde, Newman does, for a moment, wonder at the absurdity of the whole thing and the effect of his behavior. "'Am I behaving like a d--d fool?' he asked himself'" (219). His compatriot Mrs. Tristram, who has been responsible for the first meeting between the couple, offers her observation that the Bellegardes seem none too pleased by the occasion, but Newman's "momentary care as to whether he looked like a fool passed away, leaving him simply with a rich contentment."

> He had got what he wanted. The savour of success had always been highly agreeable to him, and it had been his fortune to know it often. ... If Newman's smile was larger than usual, it was not tickled vanity that pulled the strings; he had no wish to be shown with the finger or to achieve a personal

cial relations in this new society. His democratic views prevent or hinder his appreciation of a class society. Though he acknowledges an innate difference between French and American culture, accustomed to a society in which anyone, supposedly, can talk with anyone, he cannot imagine that he would not be able to overcome any objection to him. It is not as though Newman gets no encouragement for his point of view. In fact, the encouragement he gets for his own opinions and values has the effect of retarding Newman's discovery of Truth. Once, in a conversation that takes place after Newman's show of interest in Mme de Cintre, Valentin, his hoped for brother-in-law to be, says, "'You are a capital fellow; I believe in you and I back you. The simple fact you appreciate my sister will serve the proof I was asking for. All men are equal -- especially men of taste!'" (113) Bellegarde is being honest here, we might assume. But his honesty is not simple. For one thing, are we to assume, as Newman evidentally does, that he is thought to have the same values as the Bellegardes? That Newman's tastes are philistine and unrefined is made evident from the first, with Newman's patronage of and friendship with M. Nioche and Noémie. And when Newman thinks of setting Valentin up in banking later in the novel, we learn that "the highest uses known to Newman's experience were certain transcendent sagacities in the handling of railway stock" (235). Bellegarde, as much as anything, wants a show to "amuse" him. "I shall get my own fun out of it," he tells Newman (115). Newman neither apprehends this motive, nor the other complications the young Bellegarde hints at: "'You never will understand -- you never will know... Old trees have crooked branches, old houses have queer cracks, old races have odd secrets'" (115). Whatever implicit warnings Newman takes in, they seem only to assist the congealing of his romantic interest in Mme de Cintré, who becomes for him a "rare and precious" object which can be purchased. Ultimately it is Newman's great wealth that persuades the Bellegardes, reluctantly, to promise not to 'interfere' in Newman's courtship of Mme de Cintré.

Partly because of the design of James's narration (omniscient, yet close to Newman) we are, like Newman, often left in doubt as to the true motives and thoughts of other characters; and, as readers we may, unless we are quite careful, only mildly suspect that things may not always be as Newman thinks them to be. Newman himself flips through possible interpretations of events, and we naturally trace the various meanings he entertains. When he is invited to dinner alone at the Bellegardes, for example, he considers what it might mean:

> Once seated at the table, with the various members of the ancient house of Bellegarde around him, he asked himself the meaning of his position. Was the old lady responding to

judgments. James's view does not seem to be that judgments never should be made -- such a view would, besides being against the grain of human nature, never lead to broader understanding -- but that judgments should first be presented tentatively as suppositions rather than as truths. In Christopher Newman's personal odyssey, gradual recognition of being in an ironic position becomes a way of coming to know more precisely the self and the enviornment it inhabits. When he lands in Paris Newman thinks he knows himself and thinks he knows Paris. Only after a series of mistakes, made as a result of erroneous assumptions, does he come closer to knowing something which might resemble the Truth -- at least the truth of *that* situation at *that* moment.

The American offers an abundance of scenes which show the operation of the principle of error and partial recuperation. One early key episode certainly is the one describing Newman's first entrance to the Bellegarde home on Rue de l'Université. The American is taking it all in, wondering what to make of it. "He had an unusual, unexpected sense of having wandered into a strange corner of the world." And his "native shrewdness" allowed him "to take things simply, it was obliged to perceive that some things were not so simple as others." In this "foreign world," Newman must at least be given credit for realizing the sense of difference -- one which excites his senses. Every gesture, word and object, since meaning is not at once clear, is then susceptible to the character's interpretation. During the conversation Newman asks how old the home is. Valentin moves to the chimneypiece where is inscribed the date 1627. "'There you have it,'" he says. "'That is old or new, according to your point of view.'" "'Well, over here,'" replies Newman, "'one's point of view gets shifted round considerably.'"[8] A short while later, after unknowingly revealing his dilettantism concerning architecture and theology, Newman observes Valentin more closely: "He had a vague impression that the young man at the chimneypiece was inclined to irony." Yet that appraisal of an ironic disposition is not followed by any surety as to what direction the irony is inclined. Newman suspects that there is something he doesn't undersatnd in Valentin's offer to show him the house and in Madame de Cintre's prompt counterproposal that Newman should rather stay with her, but he cannot guess what that hidden meaning might be. The French aristocrats, of course, are much better at getting information from Newman than he is at getting it from them. Mme de Bellegarde finds out that Newman was in business (involved in manufacturing an item whose identity we never discover in the novel) -- an admission he does not in the least suspect will later damn his romantic aspirations.

Newman, then, is unable readily to detect the customs governing so-

made, can determine subsequent relations. Once a particular predicate is joined to a particular subject, it is difficult, because of the extent to which the two have been united in people's minds, to disentangle them.

Melville's literary project in *Typee* seems to be to provide a view of the South Sea Islander which would be an alternative to a lot of mumbo-jumbo ciruclating at the time. While in some ways Melville succeeds -- in some ways he *does* show the Typee native as being human, not cannibalistic, and not without values of decency, which often he applies more uniformly than in his Western, Christian counterpart -- he still appeals to our appetite for the exotic and hence is liable to distort the other, sometimes, granted, for literary effect. *Typee* curiously undermines stereotypes of the other and builds them up at the same time. The Typee, with their peculiar marriage rituals, speech, social habits, clothing and Calabash festivals, are certainly different from anything Western audiences would have known, and hence become more imaginary than real in the minds of readers, a factor no doubt contributing to the book's popularity.

The comedy in satire, Frye points out, is sometimes the consequence of interaction between two societies, "one normal and the other absurd" (224). Humor deadens the impact of the attack, guarding against the utter rejection of what might otherwise be a wholly impalatable message. In the end, it becomes difficult for the reader to judge which culture in *Typee,* the invader's or the native's, is the more ridiculous. It is no wonder that Melville wishes to escape from Typee; as one cannot resist the sweet temper, the gaiety, the gentleness of the South Sea Islanders, or their noble aspect, the fact is the more one sees of them the more oppressively one becomes aware that there are no individuals among them, that they look altogether too much like the inhabitants of some village in New England, practical, moralistic and -- paradoxically -- unromantic.

If there be an objection to the type of ironic statement offered by Melville, even by those who might agree with his judgment, it might be that he is too quick to assert his judgment, not sure enough of his reader's ability to discover the message himself by interpreting the irony. A more genuinely ironic position, swinging away from satire, looks at human actions "from the moral and realistic perspective of the state of experience. It stresses the humanity of its heroes, minimizes the sense of ritual inevitability in tragedy, supplies social and psychological explanations for catastrophe, and makes as much as possible of human misery seem, in Thoreau's phrase, 'superfluous and evitable'" (Frye, 237). A suitable representative of this type of irony might be Henry James's *The American,* a novel which has as one of its themes the risk involved in making

without engaging in trade with the foreign power. The narrator describes one musket as "one of those clumsy, old-fashioned, English pieces known generally as Tower Hill muskets," and finds that "the stock was half rotten and worm-eaten; the lock was as rusty and about as well adapted to its ostensible purpose as an old door-hinge; the threading of the screws about the trigger was completely worn away; while the barrel shook in the wood" (218-19).

Melville unquestionably is interested here in the way cultural stereotypes are formed (literature, of course being one means), how we come to see the other in one light and not another. The reversal of stereotypes, though, while difficult to effect, was not, as the following scene demonstrates, impossible. It is known that on the island where the narrator and Toby jump ship there are two tribes, the Typee and the Happar, and that the Typee are cannibals. When the two characters first encounter a young adolescent, a naked boy and girl in the wilds, they don't know to which tribe they belong, but their guess is that they are Happar, for the youths show great alarm at the meeting. ("I verily believe the poor creatures took us for a couple of white cannibals who were about to make a meal of them" (87)). As Toby and the narrator are escorted by the pair to their village, they are yet in doubt about the identity of the tribe, a doubt which fills them with terror and suspense. The two are constantly looking around the village, into the eyes of the inhabitants, at the weapons and so on to gain any clues. Finally, they are brought before the chief, "Mehevi":

> Typee or Happar? I asked within myself. I started, for at the same moment this identical question was asked by the strange being before me. I turned to Toby; the flickering light of a native taper showed me his countenance pale with trepidation at this fatal question. I paused for a second, and I know not by what impulse it was that I answered "Typee." The piece of dusky statuary nodded in approval, and then murmured "Mortarkee."
> "Mortarkee," said I, without further hesitation -- "Typee mortarkee."
> What a transition! The dark figures around us leaped to their feet, clapped their hands in transport, and shouted again and again the talismanic syllables, the utterance of which appeared to have settled everything. (90)

In this passage the conjunction of subject – Typee – with predicate "mortarkee," meaning "good" in Melville's Polynesian, secures trust between the two unknowns. The point of this scene appears to be that a subject (such as Typee) gains a predicate (such as "good") as a result of somewhat arbitrary, unreliable encounters, and that these associations, once

> But what matters all this? Behold the glorious result! – The abominations of Paganism have given way to the pure rites of the Christian worship, -- the ignorant savage has been supplanted by the refined European! Look at Honolulu, the metropolis of the Sandwich Islands! A community of disinterested merchants, and devoted self-exiled heralds of the Cross, located on the very spot that twenty years ago was defiled by the presence of idolatry. What a subject for an eloquent Bible-meeting orator. (231)

We learn in a few lines that the few remaining natives "had been civilized into draught horses, and evangelized into beasts of burden." They had become "harnessed to the vehicles of their spiritual instructors like so many dumb brutes!" Beside this version of Christianity, Paganism and the Feast of the Calabashes seems, with its childlike innocence, utterly refreshing.

Sexual attitudes are formed by religious ones, and again as the narrator describes the sexual mores of the Typee, Christian attitudes toward sex seem by comparison prudish and arbitrary. "A regular system of polygamy exists" among the Typee, "but of a most extraordinary nature, -- a plurality of husbands, instead of wives... conceive some beautiful woman in our own country running distracted at the sight of her numerous lovers murdering one another before her eyes, out of jealousy for the unequal distribution of her favors! -- Heaven defend us from such a state of things! -- We are scarcely amiable and forbearing enough to submit to it" (225). In the first chapter of the novel, in fact, Melville's narrator begins to mock the sexual attitudes of Christian missionaries and tells the story of a missionary's wife who at first was regarded "as some new divinity" until "she was stripped of her garments," found to be human and female, and "given to understand that she could no longer carry on her deceits with impunity" (15). Clothing becomes a metaphor for deception, for hiding true motives.

Zealous missionaries are one target of Melville's satire; explorers such as Wallace, Carteret, Cook and Vancouver, are another. The object of each was to conquer and subdue, the former with the word of God, the latter with the musket. The instruments of war left behind by the explorers became coveted and treasured symbols of prestige: "The muskets, the powder, and the bullets were held in most extravagant esteem" (218). Foreign military technology, though, while prestigious, came with unforeseen problems. Melville noted, in fact, a pattern evident today in the form of the sale of sophisticated arms by developed nations to lesser developed ones. These South Sea Islanders, like their modern-day counterparts, are left with out-dated equipment which they don't know how to operate and whose deteriorating parts are nearly impossible to replace

Always, then, Melville's juxtaposition of the South Sea Islander and the European/American is meant to expose, by contrast, the system and values of the latter. Sometimes Melville's narrator himself supplies both terms for the comparison in a way which clearly suggests the civilized culture's depravity. Other times the reader is left to provide his own culture as a counterpoint to the descriptions of Typee society. For example, when we are told about Typee attitudes toward property and work, there is no question that the description we get is meant to contrast with the strictly capitalistic economies of the West. These natives have a sense of "what is *just* and *noble,*" begins the narrator (236). And, in the darkest nights they slept securely, with all their worldly wealth around them, in houses the doors of which were never fastened." Some property -- spears, clothing and jewelry -- seemed to be held by individuals while land itself seemed rather to be held by "Nature herself" rather than by any landed gentry (237). Melville, like his contemporary Karl Marx who was at the time of *Typee's* composition writing his own critique of capitalism, knew how insidious the tyranny of private property could be to the human spirit and saw the Islander's playful attitudes towards work as being related to their society's conceptions of land and property.

> To tell the truth, they were somewhat inclined to be lazy, but a perfect tumult of hilarity prevailed; and they worked together so unitedly, and seemed actuated by such an instinct of friendliness, that it was truly beautiful to behold. (239)

Melville's idylic South Sea setting is a backdrop to a bountiful satire of some of the most sacred aspects of civilized life, foremost among them being religious, sexual and military practices. In fact, Melville, like Marx, seems to suggest that all these cultural traits are manifestations of the organization of wealth, and hence, inseparable features of a cultural dynamic. Religion, particularly Christianity, is to Melville's mind, a primary vehicle of imperialism, of which Melville is a brutal critic.

> Among the islands of Polynesia, no sooner are the images overturned, the temples demolished, and the idolaters converted into *nominal* Christians, than disease, vice, and premature death make their appearance. The depopulated land is then recruited from the rapacious hordes of enlightened individuals who settle themselves within its borders, and clamorously annouce the progress of the Truth. Neat villas, trim gardens, shaven lawns, spires, and cupolas arise, while the poor savage soon finds himself an interloper in the country of his fathers, and that too on the very site of the hut where he was born. (231)

And, in an ironic voice whose true colors can hardly be mistaken, the narrator continues:

cal" brand of irony and the "unstable" or the more generally ironic are represented in works of American fiction set abroad.

A fair example of a work whose irony might be called stable, or satiric, is Herman Melville's *Typee.* Structured around the escape from one known society to an unknown, foreign society, the novel has its antecedents in works like Sir Thomas More's *Utopia,* Voltaire's *Candide* and Swift's *Gulliver's Travels.* When we read this very early novel by Melville we have little difficulty detecting the author's underlying purposes. At one point Melville's narrator reveals it -- forthrightly, we would assume -- as to set right the "humbuggery in some of the accounts we have from scientific men."[7] The scientific method propelled the Enlightenment belief that the "other" is actually knowable, that if we simply observe accurately enough and are sufficiently liberal and sympathetic, we will be able to know and understand anyone from any culture. Literature, fiction in particular, was one remaining vehicle for challenging this assumption, for showing what horrid consequences spring from it, and for revealing the complexities of the encounter between two cultures -- one technologically more advanced than the other.

Very simply, the story of the narrator's encounter with the South Sea Islanders is meant, in part, to correct a prevalent view of the non-European native as primitive and barbaric. Melville seems to be quite aware that these terms are a part of a rhetoric designed to justify and accompany imperialist expansion: By calling 'them' primitive or savage, intrusion--termed 'progress' --is deemed at once necessary and beneficial, even without 'their' consent. The ironic placement of the 'civilized' next to the 'barbarian' will, in Melville's view, require the reader to make certain adjustments in attitudes he had hitherto thought to be infallible. Melville's narrator and his companion Toby jump ship, on a Polynesian island paradise where "there seemed to be no cares, griefs, troubles or vexation" (151). Yet, always Melville/the narrator seems terribly conscious of how vulnerable this paradise is to corruption of war from the French navy, the introduction of disease by sailors, Puritan attitudes toward sexuality and work brought by zealous Christian missionaries-- all potentially leading to a systematic dissociation of sensibilities and subjugation. In a voice we recognize as Melville's, the narrator asks,

> But the voluptuous Indian, with every desire supplied, whom Providence has bountifully provided with all the sources of pure and natural enjoyment, and from whom are removed so many of the ills and pains of life -- what has he to desire at the hands of Civilization? She may "cultivate his mind," -- may "elevate his thoughts," -- these I believe are the established phrases -- but will he be the happier?" (149)

things have had another conclusion had the Professor been less mesmerized and more attentive to the dangerous position he was in.

II

To suggest that the ironic may, in varying degrees, participate in the comic or the tragic, is to locate the set of possibilities on one axis only; in doing so, we do not acknowledge that within these modes, along another axis, exists a host of possibilities for expressing judgments of value. Irony, we know, can be used to imply a judgment of relative value, as is usually the case with satire, or it may resist a determination of value, and these matters seem not to depend on the choice of either the tragic or comic mode. That is, tragic or comic visions may or may not contain implicit statements concerning the cultures involved. Bowles's fiction betrays, we might safely say, some judgment upon the West's unfailing belief in science and progress; Twain's comedy, too, as we have seen, implies at least mild criticism of American naiveté. Characteristically, reconstructing meaning from ironic statements must be tentative, and making any certain value determination is, at best, risky, for the traveller or expatriate, even in his most virulently critical moments can be every bit as much the patriot as the critic. The true expatriate, it might be said, reflects an attitude of cultural ambivalence; at the same time he turns his back to his home, he recalls his native sympathies.

Critics who have written on irony have generally noted that some kinds of irony can be morally reducible while other kinds remain open to innumerable interpretations, ultimately resulting in a kind of meaninglessness. The distinction Wayne Booth makes in *A Rhetoric of Irony,* for example, is between stable and unstable irony. Stable irony, the kind Booth feels more comfortable with, is found in works whose authors "have offered us an unequivocal invitation to reconstruct, and the reconstructions have not themselves been later undermined."[6] Unstable irony, on the other hand, the variety Booth finds unnerving and the kind found in so many modern works of literature, is that "in which the truth asserted or implied is that no stable reconstruction can be made out of the ruins revealed through the irony. The author -- insofar as we can discover him, and he is often very remote indeed -- refuses to declare himself, however subtly, *for* any stable proposition, even the opposite of whatever proposition his irony vigorously denies" (240). Though perhaps the similarities are not immediately evident, Frye's distinction of six phases of irony, the first three satiric and the latter three more ambiguous, realizes the same differences. Not surprisingly, both the "stable" or "satiri-

state the tongueless Professor is put in a bag and carried away by camel, tin cans tied to his body.

The Professor, who by now seems to have lost all memory of his past, lives with this wandering nomadic tribe for a year, acting as a kind of clown for them. Finally he is sold to a villager and at once begins to gain his consciousness; his sense of pain returns; he hears and understands phrases of Arabic. A series of events puts him in the hands of the French again and the contact with civilization triggers the return of his memory. In the final scene of the story the Professor, thoroughly wild, breaks out of his cell and runs off into the desert, dodging the shots of a French soldier, who says to himself, "*Tiens,* .... a holy maniac" (48).

It should be unnecessary to reduce the irony to simple terms: Here is a Professor, a linguist even, who has spent four years learning the language of the area he is studying, still unable to read or understand the most subtle, most important signals of that culture. "Yes, but I don't understand ..." the Professor says at one point -- words more truthful than he realizes. His tragic end -- for, given the freezing temperatures of the desert at night, he is sure to die -- comes because he does not realize that he does not understand, let alone consider the consequences of his misunderstanding. This end, though, does not seem to be as predetermined as in traditional tragedy. The ironic posture is maintained precisely because there remains, in the sequence of events, a feeling that things are not overdetermined. The narrative proceeds sentence by sentence, each sentence controlling the moment it describes but not the moment following. If anything determines, it is the very tone itself, which, as in so many stories by Poe, carries a chilling burden.

Northrop Frye's comments on the tragic and ironic may contribute to an understanding of tragic irony in this context:

> As tragedy moves over towards irony, the sense of inevitable event begins to fade out, and the sources of catastrophe come into view. In irony catastrophe is either arbitrary and meaningless, the impact of an uncouscious (or, in the pathetic fallacy, malignant) world on conscious man, or the result of more or less definable social and psychological forces. Tragedy's "this must be" becomes irony's "this at least is," a concentration on foreground facts and a rejection of mythical superstructures. (285)

The line between the tragic and comic, as Frye also suggests, is a fine one. Had the arrogance of the Professor, and his host of mistaken assumptions, been met with more goodwill than his Moroccan interlocuters were prepared to offer, his fate may have been otherwise. So too might

spine of anyone contemplating a career as an anthropologist-linguist. The central character in the story, called only "Professor," decides to visit Ain Tadouirt to continue his research, taking with him only "two overnight bags full of maps, sun lotions and medicines." On his way there,

> the chauffeur, whose seat the Professor shared, spoke to him without taking his eyes from the road. *'Vous êtes géologue?'*
> 'A geologist? Ah, no! I'm a linguist.'
> 'There are no languages here. Only dialects.'
> 'Exactly. I'm making a survey of variations on Moghrebi.'
> The chauffeur was scornful. 'Keep on going south,' he said. 'You'll find some languages you never heard of before.'[5]

This is the first sign the Professor refuses to read, or interpret correctly. We see him in the village street pushing away local boys who wish to take his bags. Then, when he reaches a café he knows from a previous visit, he arrogantly insists upon sitting in the back room, when the *qaouaji* "tried to make him take a seat at the other table in the front room." The Professor tips him generously when tea is brought and asks him, stupidly, "Tell me... can one still get those little boxes made from camel udders?" (40) The *qaouaji* makes an insolent reply in Arabic, yet the Professor is undaunted. He offers the man ten francs for every little box he can get. This leads to one of those terrifying trips, characteristic in Bowles, where the character in an unknown landscape is escorted by a stranger whose intentions are unknown. As they pass together out of the village, and begin their course through "a winding road between rocks, downward toward the nearest small forest of palms," the Professor thinks to himself, "'He may cut my throat. But his café -- he would surely be found out'" (41). His suspicions grow the farther away from the village they go. He hears dogs barking. The guide refuses to tell the naive foreigner where he is going or whether or not he plans to work the next day.

The *qaouaji* finally points ahead, indicating that the Professor now will have to continue alone. He continues down the path, where he is suddenly attacked by a dog, then seized by a group of Reguibat tribesmen, one of whom presses a gun against his soft flesh. The Professor tries to use his Moghrebi to convince them to spare his life; it seems to have no effect. Then, his scientific sensibility gaining control during a time of terror, he recalls a saying about the Reguibat -- "When the Reguiba appears, the righteous man turns away" -- and sees this as "'an opportunity of testing the accuracy of such statements'" (44). A moment after this thought passes, his captors begin beating him, rolling him in the dirt and screaming in a tongue he cannot understand. He loses consciousness; and wakes the next morning to the sight of a man clutching a knife in one hand and his tongue in the other. In this speechless, dizzy

ry/chapter "The Last Colonial," the narrator, an American consul in Ayer Hitam, Malaysia, in the aftermath of Vietnam, goes to a polo match where he meets the sultan. After the match they are invited to the sultan's palace and the narrator finds himself talking with the sultan's daughter, telling her that they must leave the party and go home. She objects.

> "Go, if you want to," she said. "Daddy doesn't care. But I do. You have no right to treat him that way. You know what I think of you? I think you're a typical rude American."
> "If you believe that," I said, "then it won't surprise you if I tell you that I think you're a fat overprivileged little prig."[4]

The American's tone is a bit insolent, but the speaker doubtless intends no malice and probably does not expect anything to come of this slight insult. He has less control over the interpretation of his words than he might think, though. "Prig," we learn in a later story, is understood by the daughter as "pig."

> Dear William:
> The language barrier once more: I'm accused of calling the Sultan's daughter a pig. Being a muslim, she objects. (202)

While the misinterpretation may not necessarily lead to tragedy, for an American diplomat in a Muslim country who acquires, even unwittingly, the reputation of being insensitive to local religious values, the consequences are liable to be unfortunate or damaging, either to his own career or to the esteem of the nation he represents.

Possibilities for misinterpretation and for deception, harmless or malicious, abound in that vast region of ambiguity created when neither of two persons knows the other's language well. The foreigner may be protected either by a shield of suspicion he holds up to guard himself from others' malign intentions, or simply -- as in the case of Twain -- by the relative innocence of his own errors. The outcome of misinterpretations is not, of course, always fortunate. The guest, unaware of his own vulnerability and blind to the dangers surrounding his position, may become a fatal victim of forces he can neither forsee nor control. In much of the fiction of Amercian writer Paul Bowles, for example, the encounter with the foreign or unknown results in violence and disaster. The person who naively believes the world is friendly and understandable is often sucked into a malevolent void from which death is the only escape. Here we enter the region of tragic irony.

We could turn to any number of Bowles's works for a demonstration of this essentially tragic theme -- *The Sheltering Sky, Up Above the World,* or *Let it Come Down* -- however the work I wish to discuss in this context is "A Distant Episode," a story which might send chills down the

and one of the candidates makes his appeal to them:

> "If ze zhentlemans will to me make ze grand honneur to me rattain in hees serveece, I shall show to him everysing zat is magnifique to look upon in ze beautiful Parree. I speaky ze Angleesh parfaitemaw." (87)

Twain, or rather the narrator of *Innocents Abroad,* follows this admittedly stereotypical mockery of the guide with his own comment.

> He would have done well to have stopped there, because he had that much by heart and said it right off without making a mistake. But his self-complacency seduced him into attempting a flight into regions of unexplored English, and the reckless experiment was his ruin. Within ten seconds he was so tangled up in a maze of mutilated verbs and torn and bleeding forms of speech that no human ingenuity could ever have gotten him out of it with credit. It was plain enough that he could not "speaky" the English quite as "parfaitemaw" as he had pretended he could. (87)

With his double-edged sword Twain calls a retreat from the romaticization of travel and of the foreigner, for romaticization requires an almost uncritical, obsessive view of the other. Versailles is about the only place in France which Twain's narrator praises unreservedly and is taken in by. Gothic cathedrals are old and chilly and the Frenchmen themselves "had large hands, large feet, large mouths... pug noses," and "ate garlic and onions" -- not what you would call either a flattering or romantic portrayal of the French, so often idolized by Americans (110).

In Twain's satire we have misreadings, but they are of little consequence: the travellers are able to keep bumbling along and their errors never lead to their downfall. Misinterpretations or incorrect assumptions, however, can lead just as well to tragedy as comedy; one doesn't always know what the consequence of one's errors in reading will be, particularly in a foreign culture. The outcome depends, it seems, on the context in which the error was made, the effect of the error on those in the vicinity of the character, and how quickly -- if ever -- the error is realized and corrected.

While the comic and tragic modes are close to one another, there is yet a range of poses between the two extremities. Twain's rather flat figures tend to remain, for the most part, in the area of the comic. It is possible as well for the writer to maintain a comic mood, at the same time suggesting, in varying degrees of subtlety, a seriousness to the fundamental misunderstandings, often based on prejudices, between certain characters. One rather humorous incident involving this kind of misunderstanding is found in Paul Theroux's *The Consul's File.* In one sto-

know the French language."

The boatman takes the group to the customhouse, just as he said he was going to, and neither the doctor nor the narrator seems to notice the error he has made.

The party later moves to a restaurant and Twain completes the theme he began with his naive American voyagers, unresponsive to cultural nuances.

> *"Avez-vous du vin?"*
> The dame looked perplexed. The doctor said again, with elaborate distinctness of articulation:
> *"Avez-vous du -- vin!"*
> The dame looked more perplexed than before. I said:
> "Doctor, there is a flaw in your pronunciation somewhere. Let me try her. *Madame, avez-vous du vin?* It isn't any use, Doctor -- take the witness."
> *"Madame, avez-vous du vin -- ou fromage -- pain* -- pickled pigs' feet -- *beurre -- des œufs -- du bœuf* -- horseradish, sauerkraut, hog and hominy -- *anything* in the world that can stay a Christian stomach!"
> She said:
> "Bless you, why didn't you speak English before? I don't know anything about your plagued French!" (71)

The American traveller here, though he has read his guide books and reviewed a few pages of French before his trip, has not had a chance to test his knowledge of the foreign culture in its real context. Mistakes are bound to be made as he somewhat arrogantly and often guilelessly insists upon his capacity to handle every new situation which comes his way. That is part of the charm -- or the horror, depending upon how you view it. And though the characters themselves act with no self-consciousness, the discerning reader sees all. The satire works because Twain places his audience, even though it is likely to comprise Americans not so unlike those we see acting so hideously, on the pointing end of the finger. If the distance were to break down, so too would the comic effect.

Ironic play of this sort can be used to highlight national characteristics, particularly ones which we may not be exceptionally proud of. Twain does not hesitate to picture the American traveller blundering bullishly through Europe and the Middle East. When irony or satire is well done, though, no party is spared. All humanity is shown in its most embarrassing poses, revealing even its most closely guarded imperfections. A number of pages after the scene just discussed, Twain deals with the French, for example, and their pretensions now are the object of ridicule. The tour members interview for a tour guide to show them around Paris

trating at the time they are happening, may in the retelling be seasoned with a healthy dose of humor. And of course this humor can take a variety of forms, some enlightened, others unenlightened, some embodying a recognition of one's own personal limitations which led to the mistake, others pointing the finger at the stupid person who could not understand. What literature is able to do, often by means of dramatic irony, is show completely this dynamic, such that the reader, placed above the action of the scene, is able to judge for himself just what misunderstandings have taken place and who might be blamed for them. Twain's satire depends upon the type of distance both de Man and Baudelaire have spoken about, and, indeed, upon a maintenance of the superiority of the observer and inferiority of the actor.

Sometimes Twain's narrator embellishes his account of the actions of his fellow-travellers with hyperbole and caricature in a way that makes it nearly impossible for us, as readers, to accept that we could ever be so foolish as these naive tourists. We are also often invited to take a comfortable, superior view of Twain's own narrator who ironically -- and supposedly unwittingly -- betrays his own foolishness. Both of these attitudes can be felt as one reads the scene in which *The Quaker City* has docked at Marseilles, the third stop on its voyage, and the new arrivals are eager to show all the intelligence they have gained in their guidebooks and their advance study. The first night in the harbor the group is stuck on the boat, unable to get to the pier.

> We were full of enthusiasm -- we wanted to see France! Just at nightfall our party of three contracted with a waterman for the privilege of using his boat as a bridge -- its stern was at our companion ladder and its bow touched the pier. We got in and the fellow backed out into the harbor. I told him in French that all we wanted was to walk over his thwarts and step ashore, and asked him what he went away out there for. He said he could not understand me. I repeated. Still he could not understand. He appeared to be very ignorant of French. The doctor tried him, but he could not understand the doctor. I asked this boatman to explain his conduct, which he did; and then I couldn't understand *him*. Dan said:
>
> "Oh, go to the pier, you old fool -- that's where we want to go!" We reasoned calmly with Dan that it was useless to speak to this foreigner in English -- that he had better let us conduct this business in the French language and not let the stranger see how uncultivated he was.[3]

Dan protests, trying to reason with his stubborn American compatriots when the boatman speaks again, after which the doctor says:

> "There now, Dan, he says he is going to *allez* to the *douain*. Means he is going to the hotel. Oh, certainly -- *we* don't

Paul de Man, in his essay "The Rhetoric of Temporality," offers an extented treatment of irony. As expected, since his concern in this essay is with the Romantics, he posits irony as the condition which develops as the self comes to know itself, as it becomes conscious of its limitations in the face of nature. Relying on Baudelaire's essay "The Essence of Laughter," he suggests, as Baudelaire did before him, that the ironic condition is heightened in the drama of intersubjectivity in which the self often adopts an attitude of 'superiority' over the other.

> Within the realm of intersubjectivity one would indeed speak of difference in terms of superiority of one subject over another, with all the implications of will to power, of violence and possession which come into play when a person is laughing at someone else -- including the will to educate and to improve.[2]

The gist of de Man's insight, for which he is indebted to Baudelaire, is that the comic depends on distance. In order for us to laugh, the character whom we laugh at on stage must be sufficiently distinguished from us. "Superiority and inferiority then become merely spatial metaphors to indicate a discontinuity and a plurality of levels within a subject that comes to know itself by an increasing differentiation from what is not," de Man writes (213). It might be added that for there to be a comic effect, the observer must, to some extent at least, continually believe in the distance; once the distance is broken and the observer sees that the fool on stage is not so far from the fool in the audience, the effect is drastically altered and the observer at once checks his laughter and -- upon the realization that his cruel derision may really be directed, by a devious sort of trickery, toward himself -- becomes more contemplative.

We might profitably turn to Mark Twain's *Innocents Abroad* in order to judge just how the sense of the comic is developed in the context of the American traveller in a clearly ironic relationship to the foreign environment. In this spoof on travelogues, Twain's narrator relates all sorts of anecdotes in which the American travellers on board *The Quaker City* experience all sorts of problems in making themselves understood to the natives in Gibralter, Marseilles, Genoa, Constantinople, Joppa, and Alexandria -- generally problems associated with imperfect understanding of various foreign cultures. On a basic level, we see that the foreigner has difficulty formulating meaning and the host has difficulty understanding. It is not a matter of mistaken intention so much as that one party does not share the vocabulary of the other, a common situation. The resultant flounderings and pathetic attempts at utterance, frus-

Some Versions of Ironic (Mis) Interpretation: The American Abroad

Allen Hibbard

When irony is taken to mean the presence of two competing and often opposing statements or versions of truth in such proximity that their incompatibility is sharp and undeniable, it should become apparent that the experiences of travel abroad or of expatriation are likely to create situations which are by their very nature ironic. When one is in a foreign country, one's shadow is thrown into relief against a new and unfamiliar landscape, creating a region of difference between the self and the operation of the external sign system produced by the foreign culture in which the possibilities for deception or misinterpretation abound. The interaction between cultures has interested linguists, anthropologists and even political scientists for some time, yet it has not been examined anywhere near sufficiently from what to me seems an obvious and illuminating angle for understanding just what happens in this process -- the literary. Such neglect seems rather odd when one considers that in this century so many great writers have left their homelands, either voluntarily or against their wishes, and have written in foreign cultures, often making their encounter with this new life a theme of their work.

A number of versions of the ironic stance can result from the experience abroad and my purpose here is to examine and schematize some of them, using illustrations from works of American literature set abroad. On the one hand, as Northrop Frye has noted, irony seems to have its life in some imaginary space between the comic and the tragic and is able to move either in the direction of one or the other.[1] Within the range of the ironic mode, stretching from the comic to the tragic, exists as well another range of possibilities concerning the extent to which an author uses irony as a vehicle for carrying a judgment on particular sets of cultural values. The voice may either be satirical, revealing moral hypocrisy and the gross fallacies of certain cultural assumptions, or it may be strictly ironic, maintaining a morally ambiguous tone throughout the work.

حول صيغ المفارقة فى (إساءة) التأويل الأمريكى فى الخارج

ألان هيبرد

لقد شغل تفاعل الثقافات كثيرا من اللغويين وعلماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع ، غير أن دراسة هذا التفاعل فى الأعمال الأدبية لم يحظ بنفس الاهتمام ، ولذا يركز كاتب المقال على هذه الظاهرة فى الأعمال الأدبية وبصفة خاصة فى الأدب الأمريكى الحديث .

ينظر الباحث إلى الأعمال الأدبية الأمريكية الحديثة التى تضع البطل الأمريكى خارج نطاق الوطن وفى قلب ثقافات غريبة عنه كل الغربة . ويعد الكاتب هذا الوضع نموذجا مثاليا للمفارقة . والمفارقة تنشأ من وضع صيغتين متعارضتين ــ بل متصارعتين ــ فى تجاور يجعل تنافرهما واضحا ، جليا ، ومن هنا يمكن القول بأن السفر إلى خارج الوطن يضع الرحالة فى مواقف هى فى جوهرها « مفارقة » .

وتعمل المفارقة فى فضاء يتذبذب بين الكوميديا والتراجيديا . وتمثل رواية مارك توين **الأبرياء فى الخارج** القطب الكوميدى من المفارقة ؛ فإساءة التأويل الناتجة عن جهل المسافر بلغة البلد الذى يزوره لا تؤدى إلى التهلكة ، ولكنها تولد مواقف هزلية يخرج منها سالما . أما قصة بول بولز « حادثة نائية » فتصور البعد التراجيدى للمفارقة ؛ فالبطل ــ وهو عالم لغة ــ يلقى حتفه فى بلد من بلاد المغرب العربى نتيجة عدم قدرته على فك الشفرة الثقافية لهذا البلد . ويؤكد الكاتب أن الخط الفاصل بين الكوميديا والتراجيديا خط رفيع للغاية ، فالتوازن يمكن أن يختل فى أى لحظة ويصبح الموقف الكوميدى تراجيديا .

وتتضمن المفارقة فى بعض صورها أحكاما قيمية بينا تخلو منها فى البعض الآخر . ويمثل الكاتب لهذين النموذجين من المفارقة ، ويسمى الأول المفارقة المستقرة والثانى المفارقة القلقة . أما عن النموذج الأول فيتجسد فى رواية هيرمن ملفل **تايبى** . وتقدم هذه الرواية مقارنة بين الحضارة الأوروبية الرأسمالية المتقدمة وحضارة جزر المحيط الهادى البدائية الوثنية . وتوظف هذه المقارنة لهدم صورة التقدم الزائف للحضارة الأولى . أما الرواية الثانية التى تمثل النموذج الثانى فهى رواية هنرى جيمس **الأمريكى** ، حيث يضع جيمس عالم الأرستقراطية الأوروبية الآفلة فى موازاة مع البطل الأمريكى الساذج الغفل الذى يظل حتى آخر الرواية فى حيرة ، متخبطا ، غير قادر على استشراف قيم العالم الذى انتقل إليه .

يصاحب المفارقة وعى خاص يخلق نوعا من الجدلية الذهنية التى تربط بين الواقعى والمثالى ، بين حقيقة فاعلية الأشياء ، وما نرجو أن تكون عليه هذه الفاعلية . فمنحى المفارقة يشحذ إدراكنا النقدى ، ويجعلنا قادرين على اكتساب نوع من المعرفة يخرج عن الدائرة المعتادة لتفكيرنا .

7. C. Nelson, *The Waiting Village: Social Change in Rural Mexico* (Boston: Little Brown and Co., 1971).

8. The Thematic Apperception Test is a projective test which requires an individual to respond to a series of rather general and vague pictures suggestive of a variety of social situations. The assumption underlying their use is that the respondent projects his feelings, needs and desires on the scenes portrayed. In psychological interpretation these response patterns are analyzed to assess the personality of the storyteller. As an anthropologist I assumed they could be looked upon as expressing a particular world view or cognitive orientation. C. Nelson "Analysis of World View in a Mexican Peasant Village: An Illustration," *Social Forces,* vol. 46, No. 1 (Sept, 1967) p. 53.

9. Nelson, *The Waiting Village,* p. 106.

10. C. Nelson, "Self, Spirit Possession and World View: An Illustration from Egypt" *International Journal of Social Psychiatry,* vol. 17, No. 3 (Winter, 1971) pp. 194-209.

11. As quoted by Schutz, "The Stranger", 1960, p. 102.

12. It was also through my students that I became aware of the "Apparition Story" several days after the first alleged appearance.

13. A. Schutz, *Collected Papers,* pp. 135-136.

14. C. Nelson, "Religious Experience, Sacred Symbols and Social Reality," *Humaniora Islamica,* vol. 2 (1974) p. 261.

15. P. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural,* (New York: Doubleday, 1970).

16. A. Watts, *Theology: The Art of Goldmanship,* (New York: Pantheon, 1964) p. 116.

17. O. Fals Borda "Investigating Reality in Order to Transform It: The Columbia Experience," *Dialectical Anthropology,* Vol. 4 (1979) pp. 33-35; U. Himmelstrand, "Innovative Processes in Social Change," Unpublished paper presented to the ISA Research Council, Warsaw: Poland (1980).

18. C. Nelson, "Whose Knowledge Counts: Discourse and Development in an Egyptian Rural Community," *Cairo Papers in Social Science,* vol. 7, No. 3 (1984).

19. Tariqavi, "When a Man Meets Himself". In *Wisdom of the Idiots,* ed. and translated by Idries Shah (London: Octagon Press, 1970) p. 121.

ry about the way research is used, the ends to which knowledge is put and hence the role of the "the self" in the construction of knowledge.[18]

Cultural encounters, in seeking to understand the other, first demand an alienation from ordinary self understanding. An ethnographic perspective not only distances us from the immediacy of our own circumstances but involvement and knowledge of other life styles also invite systematic doubt and self critical assessment. Whether in the context of comparison between different cultures or between different traditions within one's own society, self understanding is always mediated by an understanding of the other. In this sense alienation is always a part of the ethnographic experience, yet like Schutz' Stranger, we continually attempt to transcend it, through our attempts to establish communication and co-understanding with cultures not our own. Or as one Sufi Master has suggested: "The only advantage of meeting others in the meantime is that one of them may present you to yourself."[19]

ENDNOTES

1. As quoted by Dell Hymes, ed., *Re-Inventing Anthropology* (New York: Vintage Books of Random House, 1974), pp. 403-404.

2. R. Fernea and J.M. Malarkey, "Anthropology of the Middle East and North Africa: A Critical Assessment," *Annual Review of Anthropology*, vol. 4, (1975), p. 183.

3. A. Schutz "The Strangers An Essay in Social Psychology," In *Identity and Anxiety*, eds., M.R. Strein and A.J. Vidich, (Glencoe: The Free Press, 1960), pp. 98-109.

4. R. Zaner, "Solitude and Sociality: A Critical Interpretation of Social Science" Unpublished Manuscript (1968), p. 11.

5. A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, tr. G. Walsh and F. Lehnert (Evanston: Northwestern University, 1967); M. Natanson, *The Journeying Self: Philosophy of Social Role* (Reading, Massaschusetts: Addison-Wesley Publications, 1970).

6. A. Schutz, *Collected Papers*, Vol. 2 (The Hague: Martinus Nijhof, 1971), p. 155.

appropriate strategies to be followed in developing solutions to these expressed needs?

Ideas are initiated through dialogue and discussion in an atmosphere of egalitarian exchange as we listen to and try to stimulate villagers to raise their voices. After thorough group discussion, we leave these ideas to "boil around" in the village until some become expressed as a "need". Our role is to clarify the intentions of action by posing questions for the villagers to answer and to answer questions posed by the villagers. For example, why is this idea thought to be necessary? Who shall benefit? Who is willing to share in its implementation (either in labor or money) and how much? What further knowledge or information or training or materials are needed in order to implement the idea? and Where? Who will take responsibility? In other words, we invite the villagers to engage in critical discourse to formalize a plan of action to find a solution.

It was within this ethnographic context that the epistemological question was posed: What happens to the ethnographic self when one is involved in a communicative process oriented to a goal of helping a group of people solve some practical problems and at the same time attempting to interpret this communicative process and its construction as it is going on? In my own case it forced a transformation from a disinterested on-looker to a concerned participant. The former bystander became a member of the cast. I entered as a partner into social relations with my co-actors and became committed henceforth in the action in progress.

Until the Basaisa experience my ethnographic self had never rendered problematic the moral and political issues of the cultural encounter in a situation of development goals. But the unfolding historical conditions (a post 1973 Egypt recovering from the fourth Arab-Israeli war within twenty-six years: the rise of OPEC and the "energy crisis"; an economic "open-door" policy that led to an ever increasing "présence" of United States interests in the country) forced those moral and political issues to the foreground. Both the villagers and the ethnographer became aware of ourselves as members of a larger political-economic relationship in which each of us represented the dialectic contradiction of the other. Through a communicative process of dialogue the villagers and the ethnographer attempted to make the understanding of the other's situation in this broader context possible.

In this encounter the general problem is not simply empirical--what has occurred; nor even methodological--how to study what has occurred. It is fundamentally a moral problem--a problem of one's commitment in, and to the world. The Basaisa experience forced me to care and wor-

phenomenological analysis, there is no methodological distinction made between what really happened and what is only thought to have happened. The position argued here is further affirmed by Watts:

> The marvel of marvelous events is not whether they happened but what they mean, and the wonder of mythological happenings is that their meaning is almost inexhaustible. Like magic mirrors, every man can see in them the truth that is right for him and for his time... The *meaning* of the miracle is as important for the age which takes miracles for granted as for the age which takes them with skepticism.[16]

Another example of how phenomenological thinking was transformed into empirical fieldwork is illustrated by the "Basaisa Project". Basaisa is the name of a small *'ezba* one hundred kilometers from Cairo in the heart of the Nile delta. It is also the name of the locale where an action-research development project is exploring the possibilities, relevance and appropriateness of utilizing natural local and renewable energy resourses to meet the needs of the people residing in these small rural villages. It began for me (and continued for nearly eight years) in the spring of 1976 following a public lecture by one of my Egyptian colleagues on the potential uses of solar energy in small Egyptian villages. This lecture stimulated a dialogue between the two of us--a physicist and an anthropologist; an Egyptian and an American; a man and a woman--which finally resulted in a grant proposal to the National Science Foundation to support a three--later extended to a five--year project on the "Utilization of Solar Energy and the Development of an Egyptian Village". We did not wait for the grant to be awarded but with interested students along with the villagers of Basaisa continued the dialogue. We listened and tried to stimulate the villagers to raise their voices and express what they perceived as the problems to overcome. We tried to encourage their criticism of the process itself. The aim of these discussions between villagers and researchers was to clarify problems and intentions to guide social action. We wanted to arrive at "enlightened concensus" among ourselves about the nature of the situation and what to do. This type of interpretive inquiry is best characterized by the dialogue in which the intentions of action are not assumed or defined in advance by the stranger/ethnographer or by the villagers themselves but discovered and agreed upon through a continuous process of discourse.

The major questions facing our inquiry, grounded in an epistemology and methodology of "participatory, discourse-oriented action research,"[17] were: 1. How does one become aware of the problem and urgent needs at the community level? and 2. Once aware, what are the

> It would be more understandable if such a thing had occurred in Upper Egypt, where it is known that the peasants are great believers in supernatural phenomenon like this --but physicians, scientists, professors-- *these people are more rational!* They must have to compartmentalize their thinking or else they are schizophrenic.[14]

However, he mentioned that the only other phenomenon that is similar to what is occuring at Zeitoun is what sometimes happens in the cemeteries when people visit the tombs of the dead. He recalled once when he was a boy visiting his father's village in upper Egypt, going to the cemetery, and seeing vapors coming up around the tombs that had a luminosity. "At that time I was scared because I didn't have an explanation".

Curiously, this sociologist, like several other educated Egyptians who do not believe in the phenomenon, refused to go to Zeitoun to see for himself what was going on, perhaps not wishing to have his own rational, secular view of the world shaken further. A prominent Marxist literary critic of *Al-Ahram* bemoaned, in a private conversation, the whole Zeitoun phenomenon as "a living myth debased by light" and stated ironically "that if God is sending us a sign that he is on our side I would much prefer that he would materialize as Athena leading the Arabs to victory". The most important issue to grasp here is that the apparition of the Virgin also symbolizes the condition of modern pluralism in Egyptian society. By pluralism I mean a situation in which there is more than one worldview available to the members of society, a situation in which there is competition between worldviews--a theistic worldview speaks of being and a reality other than men and the natural world--namely the supernatural (God and His messengers) --in terms of which the world and men must be understood. Where secularism grasps the world in terms of rational order and structure (as expressed in modern science and philosophy), theism takes the world to be ordered by intentional and purposeful activity rooted in the will of God. The ultimate reality is thus not directly accessible to us at all, but knowable as God (or the supernatural) reveals it. A theistic position involves the acceptance of events of a particular history as revelatory of the transcendent will that has created and is governing the world. In this sense the apparition of the Virgin is a "signal of transcendence," meaning a phenomenon that is to be found within the domain of our "natural" reality, but that appears to a point beyond that reality.[15]

As phenomenologists, we suspend judgment as to whether the apparition is *real* in some kind of objective, scientific sense and attempt rather to understand how people treat that which they define as real. Within

My second ethnographic example illustrates an entirely different situation where the assumptions underlying "thinking-as-usual" become unworkable and a "crisis" arises which, according to W.I. Thomas's famous definition, interrupts the flow of habit and gives rise to changed conditions of consciousness and practice.[11] Under these conditions the received cultural pattern no longer functions as a system of tested recipes at hand: it reveals that its applicabilities are restricted to a specific historical situation.

The situation to which I refer and which has long become a part of history is the event known locally as the Apparition of Zeitoun and involved the alleged multiple appearances of the Virgin Mary on the dome of a Coptic Church in the district of Zeitoun in the early days of April 1968 until late summer of 1968.[12] In undertaking ethnography in this situation I was not so much concerned with elucidating a "worldview" expressive of a tested system of beliefs as found in an existing ritual activity that had a long historical tradition. Rather and due to the historical circumstances themselves I was concerned with another kind of question: How do different groups of Egyptians construct explanations for events that are beyond belief? The apparition of the Virgin at Zeitoun was but a transitory moment in history but it forced a confrontation of differing interpretations of reality among the Egyptians themselves. It symbolized the situation of pluralism--of multiple realities--extant in Egyptian social life. By pluralism we mean a situation in which there is more than one worldview available to members of the society, a situation in which there is competition between worldviews in terms of which the world and man must be understood. As Schutz reminds us:

> Consequently, there exist several, probably an infinite number of various orders of reality, each with its own special and separate styles of existence, called by James "sub-universes". Among them is the world of the senses or physical "things" as experienced by common sense, which is the paramount reality; the world of science; the world of ideal relations; of "idols of the tribe"; the numerous worlds of individual opinion; the worlds of sheer madness and vagary, also infinitely numerous. Every object we think gets referred to at least one world or another. Only the experiencing self can judge upon which sub-universes it has bestowed the accent of reality.[13]

A sociologist at one of the national universities and I were discussing the Zeitoun phenomenon and he stated that he was extremely disturbed by the fact that the apparition was "being witnessed" by highly literate, educated and cultured people--i.e., people whom he identified as an "intellectual elite" and this was threatening his world view.

of thought which the ethnographer, by using her own conceptual imagination can come to understand. I became aware of this phenomenon during the 1960's through one of my students who suggested that since I am an anthropologist "I should experience an exotic phenomenon within Egyptian culture". She then introduced me to Sheikh Mehanna, a renowned healer in a local district called Sayeda Zeinab. I first attended these sessions out of curiosity but then was provoked to "understand" the phenomenon in a broader context. The particular question that concerned me in approaching this group was: What are the basic premises underlining the concept of self among this group of Egyptians, particularly women--*baladi* women–as this was constructed and expressed around a particular ritual activity called the *zar*? In other words I was trying to discover and systematize forms of thought in terms of the scheme of orientation about the self presupposed and taken-for-granted by the actors in that specific situation. In the framework of phenomenology I was attempting to view the other (in this instance women from another cultural world) in terms of their activities at the *zar*. To do this necessitated posing questions about "what was going on" that they took for granted and also assumed others who were participating took for granted.

Through repeated visits and dialogues I observed people's behavior and recorded social discourse centering around beliefs in certain spirits which possess a person and generally create emotional and/or physical discomfort until they are satisfied in having their demands met. I recorded not only what I saw but also what the actors in the situation said was going on even after the occasion had dissolved in which it had occurred. The interpretation that ensued, which became a published article,[10] constituted an interpretation of interpretation built up in dialogue between me (the ethnographer) and the actors in the situation. The analysis in essence became a guessing at meanings, assessing the guesses and drawing explanatory conclusions for the better guesses. To the degree that the interpretations are "valid" (i.e. that the ethnographer has "understood" the interpretive scheme of the "other") is the degree to which that "scheme" of interpretation works or makes sense in other cultural encounters of similar types. The more *zars* I attended and grasped the more I was able to anticipate and, if you like "predict" what was going on. When I upped and danced myself because I felt like it and enjoyed the experience for its own sake and which was considered "appropriate" by the group, I felt I had learned something not only about the *zar* but also something about the patterned relationship of the *zar* to other aspects of Egyptian culture, such as the relations between the sexes, female status and the informal modes of manipulating power and authority.

of the villagers" – or what I called the "basic outlook on life". But how I undertook to do this and the nature of the interpretive inquiry that ensued were very much embedded in a functionalist perspective that was distinctly not phenomenological. I used an instrument called the Thematic Apperception Test,[8] which had been developed in one cultural setting, i.e. western, and applied it in another cultural setting on the assumption that it would reveal or generate cultural constructions of self. I used it as a catalyst to have people create stories or project imaginations that would then constitute my "text" for interpretive analysis. How I "interpreted the data," as it were, was to force the so called data into other cultural categories derived from a western theory of human behavior-- Yes, I was concerned with "the self" but the manner in which I constructed a knowledge of self was to interject a cultural/methodological screen between the self and other – a screen filtering knowledge through the dominant and accepted "theories" of my professional socialization.[9] What was missing in this earlier experience was an attempt to provide an account for the presence of those studied along with the presence of the researcher that reflects the structure of experience that makes understanding possible.

Coming to Egypt is and has been an entirely different cultural encounter (or multiple cultural encounters, to borrow from Schutz) and it is through my years here that the epistemological issues with which I am concerned have been and are working themselves out. Like Schutz' Stranger I have been confronted with new situations where my "thinking-as-usual" was called into question and has led, to some extent, to being transformed from an unconcerned and disinterested on-looker into a "would-be member" of the approach group. I have had to try to grasp a knowledge of the interpretive function of the new cultural patterns--i.e. to try to understand new schemes of interpretation that were different from those schemes of my own "home" cultural pattern--an exercise that is always incomplete and contestable. In the examples that follow I shall draw upon a few specific ethnographic experiences to illustrate how the cultural encounter with others of the different approached groups has served not only as the source of my inquiry into cultural patterns but also as a situation of phenomenological discovery.

In the first illustration the cultural encounter is with a particular ritual activity known locally as the *zar* (literally meaning "visit" in colloquial Arabic), where the scheme of interpretation is not questioned by those who are actors in it. Because it is a recurring and enduring situation that has its own historical-cultural tradition, what we call a "natural setting", the *zar* constitutes one type of cultural world (albeit microscopic) and as a "world" has a conceptual pattern of inter-related beliefs and forms

to those who seek to understand social reality is to comprehend the subjectivity of the actors, to grasp the meaning an act has for them. How we, as social scientists, grasp this meaning, is elegantly summarized by Schutz in his essay on "Don Quixote and the Problem of Reality":

> .. Only the experiencing self can judge upon which sub-universes it has bestowed the accent of reality. Intersubjective experience, communication, sharing of something in common presupposes, thus, in the last analysis faith in the Other's truthfulness, animal faith in the sense of Santayana: it presupposes that I take for granted the Other's possibility of bestowing upon one of the innumerable sub-universes the accent of reality; and on the other hand, that he, the Other, takes for granted that I, too, have open possibilities for defining what is my dream, my phantasy, my real life. This is the last insight into the intersubjective dialectic of reality.[6]

Let me illustrate from my own ethnographic work what I think I am doing when I transform phenomenological thinking into empirical research. I must first confess that I have not always thought of myself as a "phenomenological oriented" anthropologist although what essentially attracted me into anthropology were the issues and questions raised about the cultural philosophies of non-western societies and the possibilities (or impossibilities) of cross-cultural understanding. This led me to an interest in the concept of "worldview" as an "orienting idea" in my ethnographic work. The idea of worldview assumes that in every culture all men (women) are conscious of self. That self in this framework is the axis of worldview. It also assumes that an individual's self image and his interpretation of his own experience cannot be divorced from *the constructions of self that are characteristic of his society.* For such constructs are the major means by which different cultures promote self orientation in the kind of meaningful terms that make self-awareness of crucial importance in the maintenance of human social order, on the one hand, and if Marx is correct, the transformation of human social order on the other.

I. Cultural Encounters: The Anthropologist as Stranger

I experienced my first "cultural encounter" in 1959-60 when I went to the village of Erongaricuaro in rural Mexico to undertake ethnographic field work for a Ph. D. thesis as part of a larger project on comparative social change in west central Mexico.[7] I went there primarily to examine the impact of a United Nations community development program on the socio-economic and cultural life of a small peasant village in a non-industrializing part of the country. As part of the overall ethnographic description and reflecting my intellectual biases I undertook to describe what I considered to be the "basic themes operative in the social world

Our task as ethnographers is to clarify the foundations of those various orders of reality; i.e. what are the subjective processes and meanings by which historically situated men and women construct in a meaningful manner their intersubjective, common sense worlds.

Phenomenological analysis is a purely descriptive method and as such is "empirical" but not "scientific" in the naturalistic, positivistic sense of the term.[5] It refrains from causal or genetic hypotheses as well as from assertions about the ontological status of the phenomenon analyzed. Common sense contains and takes for granted innumerable pre- and quasi-scientific interpretations about everyday reality. If we are to describe the reality of common sense, we must refer to these interpretations. (And one of the tasks of this essay will be to illustrate from my own fieldwork experience how the ethnographer depends upon these interpretations to discover the taken-for-granted assumptions people make about their social world.) Descriptive phenomenology attemps to *communicate the quality and structure of experiences.* Its subject matter is any concrete phenomenon in experience. The phenomenologist must suspend judgment on a number of common sense issues because he is concerned with the pre-predicative experience. In the "natural attitude" to everyday life, *the reality status of the self,* of the world of things and events, of history and futurity, of communication and analysis are taken for granted. Problems and difficulties, perplexities and puzzles, crises and stress manifest themselves within an ongoing, actual continuity that we call experience.

Phenomenology, then, begins by taking as problematic those assumptions that are so often set part from the domain of social scientific inquiry: the existence of man as a social being, the existence of fellow men with whom communication is possible, and the existence of a social-cultural world within which historical reality unfolds. The phenomenologist takes as his point of departure not the idealized and mathematical constructs of the physical sciences, but rather the world of shared meanings as the basis of all social relations and actions. I assume that the "lived-world" is a symbolic world and that human beings use symbols, often sacred symbols, to cope with the exigencies of everyday life.

Stress upon experience as the starting point for a methodology of the social sciences is not a plea for a new kind of knowledge; it is rather an insistence on the qualitative difference between the kinds of reality investigated by naturalists and phenomenologists, a plea for appreciating the fact that men and women are not only elements of the scientists' field of observation but interpreters of their own field of action, and that their overt conduct is only a fragment of their total behavior. The first challenge

> ... to seek to know is to engage in that vital human activity of questioning; to question is, minimally, to acknowledge one's "not knowing" and his "need to know", and thus is to open oneself up to possible responses, whether from oneself or from another. But to open oneself up is not to become a mere sieve; it is rather to make oneself available to these responses critically, that is, to make oneself ready to "test" all responses, precisely because the act of questioning rests upon an admission of "not-knowing" and a "seeking-to-know". Similarly, to respond is to engage oneself in the quest at hand; it is to claim to know (to have the "answer", if you will, with some degree of certainty, likelihood, probability, etc..) what the question has put into question. Hence, it is to put oneself at the disposal of the *questioner and his quest,* which embodies his "not-knowing" and his "exigency to find out". To respond is to open oneself up to still further question--of many types, of course.
>
> The act of questioning, with the correlated dialogical act of responding and the further questions emerging from that, then, I see as the fundamental form of *communication* in ethnography--that is, of sharing what is one's own, or is proper to oneself, with another (even when the "other" is myself). It is, in other words, *dia-logos:* I and thou seeking together, mutually geared into the effort to know and reciprocally open and available to one another in the course of this quest. Hence, to question or to respond is necessarily not only dialogical but *reflexive:* To question presupposes having grasped myself in my own not-knowing, and wanting to know: to respond presupposes having asked myself the question at hand, having committed myself to searching in order to "find out".[4]

Anthropological knowledge and its mode of investigation lies neither in the logical consistency of a theory, nor in the givenness of the data, but in the foundation of human intersubjectivity as experienced in the cultural encounter. Anthropological research is, therefore, not only a transformation of the multilayered phenomenological investigation into an empirical report. It is also a critical engagement of the anthropologist in her/his presuppositions, methods and implications of research. In other words, anthropological research raises as many questions concerning the self's epistemology as it answers questions about the experience of the Other. By phenomenology I mean (following Husserl) a mode of investigation that aims at the discovery of the essential structure of the phenomena experienced by man through recourse to the primary source of immediate experience. A phenomenology of the social world assumes that everyday life presents itself as a reality (or more correctly, as multiple realities interpreted by human actors in a subjectively meaningful way).

mon sense of a man who lives his everyday life within the group among his fellow men? This cultural pattern, like any phenomenon of the social world, has a different aspect for the stranger *and* for the man/woman who acts and thinks in it. In other words the cultural pattern of the approached group is to the stranger not a shelter but a field adventure, not a matter of course but a questionable topic of investigation, not an instrument for disentangling problematic situations but a problematic situation itself and one hard to master. Strangeness and familiarity are not limited to the social field but are general categories of our interpretation of the world. Interpretation would be impossible if expressions of life were completely strange. It would be unnecessary if nothing strange were in them. Interpretation lies, therefore, between these two extremes. It is always required where something strange is to be grasped through the art of understanding. If we encounter in our experience something previously unknown and which therefore stands out of the ordinary order of our knowledge, we begin a process of inquiry. We first observe the fact: we try to catch its meaning: we then transform step by step our general scheme of interpretation of the world in such a way that the strange fact and its meaning become compatible and consistent with all the other facts of our experience and their meaning. If we succeed in this endeavor, then that which formerly was a strange fact and a puzzle to our mind is transformed into an additional element of our warranted knowledge.

The adaptation of the newcomer (stranger) into the in-group which at first seemed to be strange and unfamiliar is a continuous process of inquiry into the cultural pattern of the approached group. If this process of inquiry succeeds then this pattern and its elements will become to the newcomer a matter of course, an unquestionable way of life, a shelter and a protection. But then the stranger is not stranger anymore, and his specific problems have been solved. For the anthropologist *qua* stranger he/she becomes essentially the man/woman who has to place in question nearly everything that seems unquestionable to the members of the approached group. For the anthropologist *qua* stranger it is to see every ethnographic situation as an epistemological situation. It involves approaching and entering the cultural worlds of others and consciously rendering those worlds problematic in order to learn how these everyday worlds are constructed. To find and systematize forms of thought in terms of which people interpret specific aspects of their "reality". In this sense every encounter with an other means the "suspension" of one's own beliefs or prejudices. It also means that every encouter with an other is a communicative process built on the model of the dialogue, which has been put forth in an essay by Richard Zaner in which he argues that (radical criticism) is, however, necessarily *dialogical and reflexive:*

An Anthropologist's Dilemma: Fieldwork and Interpretive Inquiry

Cynthia Nelson

> But if do I not understand myself better by understanding the other, can I still talk of meaning? If meaning is not a sector of self-understanding. I do not know what it is.
>
> Paul Ricoeur[1]

Basically what the practitioners of anthropology do is called ethnography which is aimed toward experiential description and cultural interpretation undertaken in rather microscopic locales where the self/other encounter unfolds. I use the metaphor of cultural encounter not only to emphasize the dialogic nature of the ethnographic situation but also to underscore the activity of interpretation that is its major characteristic. The idea of cultural encounter therefore reflects the connection between the experience of ethnographic fieldwork and the understandings constructed from that experience. As Fernea and Malarkey have suggested:

> The goal of critical and reflexive anthropology is the examination of an epistemology which formulates correspondences between the phenomenological experience of fieldwork and the formal expression of ethnography... an epistemology which situates the text both as a representation of ethnography and a communication in discourse.[2]

The analogy that comes closest to describing the nature of this (cultural) encounter in fieldwork is that presented by Alfred Schutz in his essay "The Stranger"[3] in which he analyzes, in terms of a general theory of interpretation, the typical situation in which a stranger finds himself in his attempt to interpret the cultural pattern of a social group which he approaches and to *orient himself within it.* For our present purposes the term stranger shall mean an adult individual of our times and civilization who tries to be (permanently) accepted or at least tolerated by the group he approaches.

Schutz begins his general theory of interpretation by raising the question: How does the cultural pattern of group life present itself to the com-

معضلة عالم الأنثروبولوجيا
بين البحث الميدانى والتساؤل التأويلى

سنثيا نلسون

يكمن وراء هذا البحث سؤال جوهرى وهو : كيف يخبر الفرد الأنساق التى تنتظم الحياة الثقافية لجماعة بشرية ما ؟ فالفرد يخبر هذه الأنساق بطريقة ــ أو قل بطرائق ــ مختلفة باختلاف موضعه : إذا ما كان عضوا من أعضاء هذه الجماعة أو غريبا عنها . فالغريب الذى يعيش وسط جماعة ما تظهر له حياتها غامضة ، ولكنه قد يتمكن من الاندماج داخل الجماعة من خلال بحث دؤوب ومستمر عن دلالة الأنساق التى تحكم هذه الحياة . غير أن الغربة والألفة لا تقتصران على المحيط الاجتماعى ولكنهما تدخلان فى جميع نواحى تأويلنا للعالم وإدراكنا له .

إن عالم الأنثروبولوجى هو ذاك الغريب الذى يسعى إلى تقصى الحقائق ، وطرح الأسئلة للتوصل إلى كشف الأنساق التى تحكم بناء العوالم اليومية ، والوسائل التى تلجأ إليها جماعة ما لتفسير جوانب معينة من « واقعها » المعاش .

غير أن الجانب الأخطر والأهم الذى تطرحه الباحثة فى هذه الدراسة هو أن البحث الأنثروبولوجى ينطوى على جانب « مطاوع » بمعنى أنه كلما اقترب العالِم من حقيقة الجماعة التى يدرسها كلما استطاع أن يكتشف نفسه .

تمثل الكاتبة لهذه الحقيقة من خلال أربع تجارب مرت بها فى حياتها العملية عبر ربع قرن من الزمن . فتوضح تطور منهجها فى التعامل مع « الآخر » فى إطار بحثها الأنثروبولوجى .

ففى عامىّ ١٩٥٩/١٩٦٠ ذهبت إلى قرية أورنجاريكوارو فى المكسيك لتدرس التغيرات التى طرأت عليها بعد تطبيق أحد برامج الأمم المتحدة للتنمية . ولجأت ــ لتحقيق ذلك ــ إلى نموذج اختبار من خارج الثقافة المكسيكية . فكان المنْهج المستخدم بمثابة ستار حجب المادة المدروسة بدلا من أن يستوضحها .

أما التجربة الثانية فكانت دراسة حفلات الزار فى مصر . فانطلقت الباحثة فى هذه المرة من مراقبة الظاهرة عن كثب وتحليل سلوك المشاركين وطرح بعض التفسيرات المحتملة . وعندما وجدت الباحثة نفسها تشارك فى الرقص شعرت أنها تقترب من الفهم .

وكان ظهور السيدة مريم العذراء فى كنيسة بالزيتون مناسبة ثالثة لاختبار منهج الفهم والتأويل . وذهبت الباحثة فى اتجاه منحى « التعددية » أى البحث عن جميع رؤى العالم التى تصاحب مثل هذه الظاهرة .

وختاما تشعر الباحثة أنها توصلت إلى التفاعل الصحيح بين الذات والموضوع فى مشروع بسايسة وهى قرية مصرية من قرى الدلتا حاولت الباحثة مع مجموعة من الزملاء دراسة إمكانية استخدام الطاقة الشمسية فى القرية . فبدأ المشروع باستجواب الفلاحين عن حاجاتهم وآرائهم ، واقتصر دور الباحثة على طرح الأسئلة ، ومشاركة الفلاحين فى بلورة الأفكار والخبرات .

وتكشف للباحثة فى هذا الموقف كل أبعاد « الموضوع » بكل ما يكتنفه من تعقيد ومشاكل ، فازداد وعى الغريب ــ عالم الأنثروبولوجى عمقا من خلال تلاحمه مع الجماعة موضع الدرس . وأصبحت علاقته بها مكتملة الجوانب وأكثر اتساعاً .

15. Ainsi H.W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (Das Alte Testament Deutsch 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953, p. 257; et E.F. Campbell Jr, *Ruth* (The Anchor Bible) Doubleday & Co, Garden City New York 1975.

16. Ainsi W.E. Staples (voir note 17 ci-dessous).

17. "The Book of Ruth" in *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 53 (1936) p. 145-157. Je cite l'article d'après le résumé qu'en donne M. Haller, *Ruth* (Handbuch zum A.T. I/18) J.C.B. Mohr - P. Siebeck, Tübingen 1940, p. 2-3. Une première tentative dans ce sens a été faite par Winckler (1902), signalée par Joüon, *op. cit.* p. 6.

18. L'étude de C. Galland n'a pas été publiée, mais j'en ai eu connaissance par une conférence de l'auteur.

19. *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1975.

20. "Ruth and the Structure of Covenant History", in *Vetus Testamentum* 32 (1982) p. 425-437; cit. p. 436.

21. "Naomi and Ruth", in *Vetus Testamentum* 33 (1983) p. 385-397; cit. p. 397.

22. *Histoire de Ruth, la Moabite. Essai,* Labor et Fides, Genève 1982.

23. *Le Coran, aux sources de la Parole oraculaire - Structures rythmiques des sourates mecquoises.* Publications orientalistes de France, Paris 1981.

24. "Ruth et Noémie", in *Foi et Vie* 84 (1985) p. 16-22.

NOTES

1. Sur les origines bibliques du problème herméneutique, cf. mon ouvrage *L'Ancien Testament dans l'Eglise. Essai d'herméneutique chrétienne,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1960.

2. *Histoire d'Israël,* vol. 1, p. 369, cité d'après P. Humbert "Art et leçon de l'histoire de Ruth", in *Revue de Théologie et de Philosophie* 26 (1938) = *Opuscules d'un hébraïsant,* Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel 1958, p. 83-110. Cit. p. 83.

3. *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des westöstlichen Divans: Hebräer.* Cité d'après Humbert, *ibid.* p. 83.

4. La tradition massocrétique juive situe le livre, pour des raisons d'usage liturgique, dans la collection des Megilloth, en troisième section du canon biblique; tandis que la tradition chrétienne, suivant le classement réorganisé de la version grecque des Septante, le place à côté du livre des Juges, à cause de la suscription qui date l'épisode "à l'époque des Juges" (Ruth 1,1).

5. *Ruth* (Biblischer Kommentar Altes Testament XVIII/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen 1965.

6. *Das Buch Ruth. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* (Studien zum Alten und Neuen Testament 40) Köselverlag, München 1975, cit. p. 358.

7. "Date et milieu du livre de Ruth", in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 59 (1979) p. 583-593; cit. p. 584. C'est une hypothèse classique, déjà avancée par les commentaires de Smith (Interpreter's Bible) 19[illegible] [illegible]ight (The Torch Bible Commentary) 1960; Gray (The Century Bible, Nev[illegible] Edition) 1967 etc...

8. Cf. mon ouvrage *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'Ancien Testament.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1963.

9. *Ruth. Reden und Aufsätze,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913, p. 65-92 : "Le thème propre de la narration est l'héroïsme de la fidélité de Ruth et la récompense divine qui en découle. C'est pour mettre en évidence cette fidélité que le narrateur accumule les obstacles sur sa route..." (p. 87).

10. Art. cit. ci-dessus, note 2; cit. p. 110.

11. Ainsi la *Traduction Oecuménique de la Bible: Ancien Testament,* Ed. du Cerf - Les Bergers et les Mages, Paris 1975, p. 1583 : "un modèle de piété". C'est déjà l'accent mis par P. Joüon, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique,* Institut Biblique Pontifical, Rome 1953, 1986², qui le combine avec la perspective davidique.

12. Ainsi E. Würthwein, *Die fünf Megilloth* (Handbuch zum A.T. I/18), J.C.B. Mohr - P. Siebeck, Tübingen 1969².

13. Ainsi la *Bible de Jérusalem,* Ed. du Cerf, Paris 1ère éd. 1956; et W. Rudolph, *Das Buch Ruth* (Kommentar zum A.T. XVII/1-3), Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh 1962, p. 32. La tradition rabbinique fait de Ruth le modèle de la prosélyte, où l'expression "venir sous les ailes du Seigneur" (Ruth 2, 12) devient la formule classique de conversion au judaïsme.

14. Ainsi O. Loretz, "The Theme of the Ruth Story", in *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960) p. 331-339.

pourrait même y entendre un appel au dialogue entre chrétiens et juifs, comme le fait Ph. de Robert[24].

Qu'est-ce à dire sinon qu'un texte tel que celui du livre de Ruth n'est pas enfermé dans une situation historique particulière, celle où il est d'abord apparu? Cette constatation marque les limites herméneutiques de la méthode historico-critique, qui ne prend pas suffisamment en compte les virtualités toujours nouvelles d'un texte. Mais elle ne disqualifie en rien, à mes yeux, la validité *première* de cette recherche, dans son exigeance fondamentale: un texte surgit toujours en un temps et en un milieu précis, avec une intention qu'il s'agit de tenter de reconstituer le plus sûrement possible, en éliminant impitoyablement les pseudo-lectures, les malentendus et les anachronismes. C'est le mérite des nouvelles approches de la "science littéraire" ou de l'analyse structurale, d'observer plus attentivement le texte tel qu'il est, afin de lui reconnaître son identité propre. Le texte biblique en particulier demande à être accueilli dans son altérité, tout comme est accueillie Ruth l'étrangère.

Mais dès qu'il se transmet dans un milieu différent ou qu'il est relu à une autre époque, un texte entre en dialogue avec ses nouveaux lecteurs et se révèle riche de potentialités nouvelles. Ces incidences nouvelles sur la vie des lecteurs ne sont pas disjointes de l'intention première, mais elles constituent des retombées nouvelles du fait que les lecteurs se trouvent engagés dans de nouvelles circonstances historiques et placés devant de nouveaux défis. Le "challenge" de l'herméneutique consiste justement à ne pas considérer qu'un texte reste clos sur son milieu d'origine, mais à le faire parler dans de nouvelles situations humaines. Certes, c'est au texte lui-même de parler - d'où la nécessité de l'étudier de tout près - mais c'est à ses nouveaux lecteurs qu'il veut parler, comme il avait déjà parlé à ses premiers lecteurs. Un texte est une flèche, tirée à un moment donné et dans une direction précise, mais qu'on n'arrête pas dans sa trajectoire. Il continue de parler, à sa manière à lui, tant qu'il y a des hommes attentifs pour l'écouter.

"Où tu iras, j'irai // où tu passeras la nuit, je la passerai;
ton peuple sera mon peuple // et ton Dieu sera mon Dieu;
où tu mourras, je mourrai et là je serai enterrée" (1,16s).

C'est ce rythme quinaire que de Caprona reconstitue à travers tout le récit, au prix, il faut le dire, de certains déplacements et d'une élimination sévère de tout ce qui, n'entrant pas dans ce cadre, tombe sous le verdict de glose! "C'est le rythme qui permet non seulement de ponctuer correctement et de déceler les gloses, mais également de retrouver l'ordre d'un passage désorganisé" (p.22). Puis, par une étude du vocabulaire et des coutumes archaïques impliquées par le récit - en particulier le lévirat -, cet interprète replace l'héroïne du livre dans de la rencontre entre deux cultures, nomade et agricole, de la fin du 2e millénaire: "Cette différence des relations sociales dans les deux sociétés nomade et agricole est un élément fondamental du récit, jusqu'à présent méconnu..." (p.83). Il continue: Dans ce récit, "nous avons de vieilles traditions, fondamentalement vraies, mais typifiées par le temps et racontées par un auteur de génie... Ce qu'il raconte ainsi avec un art consommé, c'est une histoire exemplaire: une certaine perfection de la condition humaine, incarnée dans le comportement éthique de deux êtres d'élite, Booz et Ruth. Il ne s'agit pas d'un ouvrage didactique, mais d'exemplarité" (p.93).

Resterait cependant à expliquer pourquoi l'épisode se situe à Bethléhem, et pourquoi cette histoire exemplaire connaît de tels rebondissements narratifs, avant d'aboutir à son dénouement. Le simple plaisir de la narration folklorique - même en rythme - suffit-il à inspirer une si belle création littéraire?

On attendrait peut-être de l'auteur de ces lignes qu'il prenne position dans ce "conflit des interprétations" et révèle enfin l'interprétation qu'il donne lui-même de ce récit fascinant. Prédicateur occasionnel, il n'a pas manqué de donner plus d'une fois la parole à ce récit, du haut de la chaire, pour y faire entendre une interpellation du Dieu vivant à tous ceux qui se disent membres de son peuple et qui, par la foi en Jésus, le Messie, sont liés d'une manière ou d'une autre à son village natal, Bethléhem. A laisser le récit de Ruth parler aux lecteurs d'aujourd'hui, on découvre qu'il rejoint l'une des grandes questions posées aujourd'hui aux chrétiens, celle de l'accueil des étrangers, au nom même de l'accueil que, par Jésus-Christ, Dieu lui-même offre à tous les hommes au sein de son peuple (Epître aux Ephésiens 2,11ss). J'ai déjà relevé l'importance du thème l'accueil dans notre récit, notamment de l'accueil de celui qui est étranger. A n'en pas douter, le récit de Ruth milite pour une ouverture de la communauté des croyants, que ce soit avant ou après l'exil, à l'époque de Salomon ou au temps d'Esdras, ou encore aujourd'hui. On

5. Une réussite sémiotique:

La belle ordonnance du récit, l'impression d'équilibre et d'achèvement qu'il crée chez le lecteur devaient mettre en éveil la curiosité de la nouvelle méthode d'analyse inspirée par la sémiotique. Parallèlement à un essai d'analyse structurale d'une élève de l'école parisienne de Greimas, C. Galland[18], l'exégète américain J. M. Sasson, dans une section de son commentaire[19], exploite les grilles d'analyse du conte établies par Propp, pour retracer la structure narrative du livre de Ruth. Il y retrouve toutes les fonctions caractéristiques du conte folklorique ("Folktale"). Cette analyse très fine de la structure profonde du récit montre bien comment "fonctionne" le récit, mais n'engage guère la question du sens, si ce n'est pour montrer comment le récit fait sens. Ces premières observations d'analyse structurale ont été maintenant prolongées par H. Fisch[20], qui dégage du récit le code sémantique dominant du rachat (*Ga'al* en hébreu) en constatant: "En réalité, on peut considérer le terme *go'el*, du point de vue meta-critique et meta-exégétique, comme le résumé final de notre analyse." En combinant cette méthode avec celle de l'histoire de la rédaction, A. Brenner[21] a repéré même une double structure narrative, l'une se rattachant au rôle de Noémi, l'autre à celui de Ruth, ces deux structures ayant été habilement combinées par le narrateur pour faire de Ruth "une figure unique, symbole de l'amour et de la loyauté inconditionnelle".

L'approche sémiotique n'a pas fini de cerner les structures profondes de notre récit et de nous aider à en découvrir l'efficacité narrative. Elle se tient pourtant, de manière consciente et voulue, en deçà de l'interprétation herméneutique, pour laisser le texte déployer lui-même un sens, qui sera différent pour chaque lecteur.

6. Un récit archaïque exemplaire:

Avant de tirer quelques remarques herméneutiques de la diversité de ces approches, nous devons encore mentioner l'étude très originale qu'un savant islamologue, P. Capron de Caprona, a consacrée au livre de Ruth[22]. Après s'être intéressé à la structure rythmique des sourates coraniques[23], cet auteur croit pouvoir retrouver dans le texte de Ruth une série de dix "laisses", formée chacune de sept versets, chaque verset comptant cinq membres. Il y a longtemps qu'on avait remarqué le rythme de certaines des paroles qui animent le récit (1,21; 2,8s; 4,14); c'est patent dans la déclaration de foi de Ruth, construite en forme de double parallélisme suivi d'une conclusion unique:

4. Un drame démythisé:

En poussant plus avant le déchiffrement du sens symbolique des noms, un exégète américain, W.E. Staples[17], a proposé de retrouver derrière ce récit, destiné aux exilés juifs en Moab pour les inviter au retour, le scénario d'un mythe du culte de la végétation, lié à un sanctuaire de Béthléhem. En effet, le récit exploite plusieurs thèmes qui jouent aussi un rôle important dans la mythologie baalique: la mort et la vie, les moissons, et surtout le mariage entre les divinités masculine et féminine. Aussi Staples retrouve-t-il derrière les figures d'Elimelek (qui meurt) et de Noémi (qui recherche la vie) le fameux couple divin Tammuz - Ishtar. Quant à Booz, il serait à l'image du vigoureux Baal qui prend la place du dieu mort et assure à nouveau la fertilité et la fécondité, grâce au mariage sacré dont les rites annuels, célébrés au sanctuaire, assurent les retombées bénéfiques. Le mythe aurait vécu dans la liturgie d'un culte localisé à Bethléhem. Le nom même de cette bourgade conserverait la trace du dieu sumérien Laḥmu. St Jérôme mentionnerait, encore à son époque, la survivance d'un culte d'Adonis à Bethléhem. Le récit biblique résulterait d'une démythisation de ce fameux "pattern", présent en Egypte aussi bien qu'en Babylonie.

Ce décryptage reflète l'engouement que connurent de tels rapprochements religieux dans la "Myth and Ritual School" des années trente. L'hypothèse ne manque pas d'intérêt, car la documentation archéologique de plus en plus étendue sur le monde proche oriental ancien revèle combien nombreux et profonds furent les emprunts de la littérature israélite, et même de la religion d'Israël au monde environnant. Si reprise il y a eu, le récit biblique frappe par la démythisation radicale à laquelle il soumet le matériau retravaillé, de quoi satisfaire pleinement R. Bultmann! Dans le récit biblique, Dieu lui-même ne tient aucune place active, si ce n'est, apparemment, dans quelques coincidences heureuses: sans le savoir, Ruth s'en vient glaner chez un parent de son défunt mari (2,3), et Booz survient justement à ce moment-là (2,4); sur l'aire, Booz se montre chevaleresque (3, loss); dans le procès, le plus proche parent se désiste (4,6). Pour le reste, Dieu n'est plus, dans le récit, que celui qu'on accuse (1,21), qu'on bénit (4,14) ou dont on attend la bénédiction (2,20; 3,10; 4,11). On ne saurait se montrer plus allergique à la mythologie! Ajoutons que ce déchiffrement mythologique laisse d'importants motifs du récit sans explication, tel le choix courageux de Ruth (1,16s), ou le procès pour le rachat du champ d'Elimelek (4,3). La réduction de notre charmante "nouvelle" au schéma mythologique la défigure complètement.

dans le roman de Tobie par exemple. H. Gunkel, le grand initiateur de la méthode des formes littéraires, repère dans les lignes générales du récit l'intention de montrer comment la Providence conduit la destinée de ceux qui se confient en elle, pour leur accorder une juste récompense[9]. Dans un article haut en couleur, mais qui tourne un peu au roman, P. Humbert a illustré cette lecture: "Ruth, c'est le poème biblique de la fidélité. C'est une fugue à trois voix sur le thème de la *pietas.* Il s'en dégage... cette grave, cette si actuelle et pressante leçon: la valeur aux yeux de Dieu de la *pietas,* le religieux devoir de fidélité à la famille et à la race. Dieu même les bénit, ceux qui savent être fidèles à ces obligations familiales..."[10].

D'autres commentateurs, plus sobres, vont dans le même sens, insistant tantôt sur le *choix de la foi* que fait Ruth au début du récit (1,16-17)[11], tantôt sur la *piété familiale* de Ruth (en hébreu *HESED* cf. 1,8: 3,10)[12], tantôt sur le thème de la *récompense* de ceux qui se mettent sous la protection de Jahweh (2,13)[13], ou de la secrète *providence* divine[14], tantôt sur le motif du *repos* que Dieu accorde aux siens (1,9)[15], en particulier pour ceux des exilés qui font *retour* au pays (1,6.10.21.22; 2,6; 4,3)[16].

L'intention d'édifier le lecteur est évidente tout au long du récit. En plus de la trame générale, on a relevé la signification symbolique des noms des personnages. Au début du récit, Noémi elle-même joue sur le sens de son nom: "Ne m'appelez pas Noémi (c'est-à-dire *Gracieuse*) mais appelez-moi Mara (c'est-à-dire *Amertume*)" (1, 20). Et à la fin, après la naissance du fils de Ruth, les voisines redonnent à l'aïeule son nom de faveur Noémi (4, 17). Mais, de manière plus secrète, tous les noms sont ici évocateurs pour qui les entend en hébreu: la belle-fille qui a tourné le dos à Noémi s'appelle 'Orpa (*Nuque*), tandis que Ruth (peut-être *Amie* ou *Réconfort*) se solidarise avec sa belle-mère. Les deux fils de la famille, trop tôt disparus, se nomment Maḥlôn (*Maladie*) et Kiljôn (*Fragilité*), alors que l'arrivée du vaillant Booz évoque la *Force.* Le défunt chef de famille porte le beau nom d'Elimelek (*Mon Dieu est Roi*). Le fils né à Ruth s'appelle 'Oved (*Serviteur*), peut-être une forme brève du nom 'Ovadya (*Serviteur de Jahweh,* cf. le prophète Abdias). Plus que le rappel d'un épisode historique, le récit paraît créer une situation typique d'épreuve, dans l'intention d'affermir ses lecteurs dans la foi en la fidélité du Seigneur (1,2; 2,20; cf 3,10).

Cette intention générale est indéniable, mais suffit-elle à rendre vraiment compte de la portée profonde de ce petit chef d'œuvre littéraire?

fils ou de leur fille (Néhémie 13, 23-28). Une génération plus tard, Esdras va jusqu'à imposer la répudiation juridique de toutes les épouses étrangères, avec leurs enfants (Esdras 10, 1ss), notamment dans les familles sacerdotales (Esdras 10, 18). Cette mesure extrême paraît avoir divisé gravement les opinions du temps (cf Esdras 10, 15).

Alors notre beau récit, qui insiste tellement sur l'origine moabite de Ruth (1,22,2,2.6.21; 4,5.10), ne serait-il pas une protestation contre l'exclusivisme d'un Esdras, une "défense et illustration" des épouses étrangères lorsqu'elles se sont franchement engagées à partager la foi juive? Cette seconde interprétation, déjà proposée à la fin du siècle dernier, a trouvé plus récemment de nombreux défenseurs. Ainsi, en particulier, A. Lacocque[7] situe le récit au milieu des tensions internes de la communauté post-exilique, où des cercles de tendance "piétiste" s'opposaient au parti plus officiel des prêtres et du Temple: "Ruth est plutôt un Manifeste déguisé en idylle pastorale et dirigé contre le parti de ceux qui, à Jérusalem, avaient monopolisé le Temple... et durci les ordonnances de la loi à tel point qu'ils exigeaient la dissolution des mariages contractés avec des femmes d'origine non-israélite et en général l'exclusion des étrangers de la Communauté d'Israël". L'atmosphère profane où se déroulent les événements, les propos pieux des personnages et le soin du narrateur à laisser la providence divine conduire à une heureuse issue la situation dramatique de cette femme étrangère conviendraient bien à ce milieu d'origine, pieux et généreux.

Mais le récit de Ruth a-t-il vraiment été composé si tardivement? La langue, il est vrai, contient quelques tournures araméisantes, mais qui pourraient être déjà anciennes. La situation juridique compliquée qui est en jeu, lors du procès du chapitre 4, ne prend explicitement pied sur aucun texte de la Loi du Pentateuque, qui était pourtant devenue à cette époque la loi fondamentale de la communauté juive, reconnue par l'autorité perse. Enfin on s'étonne qu'un récit né dans une situation tendue trahisse si peu son intention polémique et qu'il se déploie dans une tonalité si paisible. Est-ce ainsi que l'on prend parti dans un conflit ouvert? Ajoutons enfin que l'exploitation davidique secondaire du récit n'aurait plus de pertinence après l'exil, où la dynastie davidique avait disparu de la scène politique, et où la promesse à David nourissait une espérance messianique dont le récit de Ruth ne livre aucune trace[8].

3. Une oeuvre d'édification:

A défaut de pouvoir mettre le récit lui-même en relation ni avec David ni avec la polémique au sujet des femmes étrangères, les interprètes qui ne renoncent pas à rechercher une clef herméneutique proposent de lire dans le livre de Ruth un bel enseignement de piété, tel qu'on le trouve

récit lui-même. On s'attendrait à trouver plutôt un nom proche de celui de son aïeule, tel Ben-Noam (suggestion de Eissfeldt) ou Jibleam (Gunkel), pour rattacher l'enfant à Noémi. Le nom de Oved constitue une sorte de coup de force narratif, pour accrocher tant bien que mal le récit à cet ancêtre de David, dont on connaissait le nom par ailleurs. Cette brusquerie n'est pas dans les habitudes littéraires de notre narrateur!

Plus troublant est le fait que le mariage de Ruth- s'il s'agit bel et bien d'obéir à la loi du lévirat (Deutéronome 25, 6) - devrait aboutir à donner un descendant mâle à la lignée de son mari défunt, et non à Booz. C'est ce que rappelle très judicieusement Booz lui-même (4,5 et 10; cf déjà 1,13). Pourquoi le récit prendrait-il tant de soin à régler le problème juridique de l'héritage familial si c'est pour aboutir à une issue non-conforme à la loi? Il faut l'admettre, la notice finale de 4, 17b, puis la généalogie complète de 4, 18-22 montrent que le récit a servi, un jour, à l'apologie de David et de sa dynastie, mais c'est la trace d'un usage peut-être secondaire, le récit lui-même ne paraissant pas être construit dans ce but.

2. Un récit pour la défense des épouses étrangères:

Si la relation du récit lui-même avec la lignée davidique doit être abandonnée, il reste le motif central: celui d'une femme étrangère accueillie dans la famille de son défunt mari. Avec beaucoup de discrétion, c'est vrai, le narrateur fait de Booz un modèle d'hospitalité et de solidarité familiale. Avec quel art le récit rapporte les paroles d'accueil que ce riche paysan adresse à la pauvre étrangère venue glaner sur son champ! D'abord Booz s'enquiert de son identité (2,5s); puis, malgré son origine étrangère- ou peut-être à cause de cela-, il l'autorise à glaner, et même à se désaltérer; il assure généreusement sa protection contre les taquineries humiliantes de ses ouvriers (2,8s); enfin, il l'accueille à son repas de moissonneur (2,14) et veille à lui faciliter la glane par des épis volontairement laissés pour elle sur le champ (2,15). Plus tard, quand Ruth le rejoindra, la nuit, sur l'aire (3,6), il n'abuse pas d'elle mais, dès le matin, il met tout en œuvre pour l'épouser légalement (4, 1ss). Voilà ce qui s'appelle pratiquer l'accueil envers une étrangère!

On sait que le mariage d'un fils d'Israël avec une femme étrangère fait l'objet d'une mise en garde sévère, déjà à l'époque royale, dans le Deutéronome (7,3). Il est dénoncé par l'historiographe deutéronomiste du livre des Rois comme une grave infidélité (ainsi les femmes étrangères épousées par Salomon: 1 Rois 11, 1s). Après le retour de l'exil, la question des "mariages mixtes" devint brûlante pour la communauté regroupée à Jérusalem et exposée au péril de l'assimilation: Néhémie contraint violemment ceux de ses contemporains qui avaient conclu un mariage mixte à jurer de ne pas répéter cette infidélité lors du mariage de leur

1. Un récit de généalogie davidique:

Une première interprétation s'appuie principalement sur la conclusion du récit: la généalogie finale (4, 18-22) aboutit au roi David et fait de lui le petit-fils d'Oved, fils de Booz et de Ruth, c'est-à-dire un descendant direct de Pèrèç, fils de Juda (cf Genèse 38, 29). Tout le récit se présente ainsi comme une illustration romanesque des avant-derniers chaînons de cette généalogie. Comme le disait déjà Goethe (citation ci-dessus), "le livre aurait pour but de procurer à un roi d'Israël des ancêtres aussi honorables que dignes d'intérêt". On notera encore que toute l'histoire se déroule à Bethléhem, patrie du roi David. Certes, on pourrait s'étonner qu'un récit destiné à faire l'apologie de la lignée judéenne de David y mentionne une femme étrangère: Ruth est une Moabite! Ce trait, peu flatteur en soi, est inscrit au cœur de la narration et ne peut être considéré comme accessoire. Il semble refléter au contraire un souvenir historique authentique, dont certains adversaires du nouveau roi pourraient s'être servi pour critiquer ce nouveau-venu qu'était David aux yeux de beaucoup, un peu comme les juifs critiqueront un jour l'origine édomite du roi Hérode. Le récit viserait à répondre à ces critiques en s'appliquant à montrer dans cette ancêtre étrangère de David une véritable prosélyte qui avait opté dangereusement pour le Dieu d'Israël, le Dieu de sa belle-mère, à l'inverse de sa belle-sœur Orpa (1, 16-17). C'est ce qui expliquerait aussi un autre souci du narrateur, celui de légaliser dans les formes juridiques le mariage de l'étrangère avec le judéen Booz (Chap. 4).

Traditionnelle, cette interprétation a reçu récemment de nouveaux appuis dans le commentaire de G. Gerlemann[5]. Ce commentateur relève encore les allusions aux récits patriarcaux (Rachel et Léa, en 4, 11; Tamar et Juda en 4, 12), il rapproche notre récit des productions littéraires de l'époque salomonienne, telles que le récit de la succession de David (2 Samuel 9 - I Rois 2) ou la nouvelle sapientiale de Joseph (Genèse 37-50). Le caractère profane de la narration reflèterait bien la mentalité "humaniste" et sapientiale des cercles de cour du temps de Salomon. Sans remonter si haut dans l'histoire de la littérature hébraïque, H.H. Witzenrath[6], après une analyse soignée de la structure littéraire et narrative selon la méthode de la "Literaturwissenschaft" de W. Richter, relève également "la signification éminemment politique du récit", plaidoyer en faveur de la dynastie règnante à Jérusalem.

Cependant les objections à cette interprétation ne manquent pas. On remarque que la généalogie finale reflète celle qui figure en I Chroniques 2, 4-15, un document tardif. Mais surtout, en 4, 17, le nom de Oved donné au fils de Ruth- ou plutôt au nouveau-né pour lequel les voisines félicitent son aïeule Noémi - n'a aucun appui étymologique dans la trame du

message qui vient de Dieu, le débat théologique s'est noué, au cours de cette génération-ci, autour de la question suivante: *comment* entendre dans les textes de la Bible le message qu'ils veulent nous faire entendre? Et, avant même la question de la compréhension- le fameux *Verstehen* de Bultamn-, cette autre question orientée vers la sémiotique: *comment* les textes produisent-ils du sens pour le lecteur?

Dans les pages qui suivent, je voudrais tenter d'illustrer le débat à partir d'un cas particulier, celui du livre de Ruth et des interprétations très variées qui en ont été données ces dernières années. La diversité des interprétations mettra en évidence l'importance du problème méthodologique de la "grille de lecture" pour l'approche d'un texte et nous permettra quelques conclusions sur le plan herméneutique.

Le livre de Ruth - 85 versets judicieusement disposés en quatre chapitres de longueur équivalente - commence par faire l'unanimité de ses lecteurs sur un point: c'est un chef d'œuvre de l'art narratif, digne de figurer à côté des meilleures œuvres de la littérature universelle. Simplicité dans la narration, équilibre entre les personnages, vivacité des dialogues- près de la moitié du texte -, construction du scénario qui rebondit d'une rencontre à l'autre, avec son *suspense* et son dénouement, tout y révèle un narrateur de race. Peut-être E. Renan se laissait-il un peu emporter par l'enthousiasme lorsqu'il écrivait, au siècle dernier:
"Le livre de Ruth est resté comme la perle de cet état littéraire où il suffit de présenter la réalité telle qu'elle est pour que tout soit inondé de doux et chauds rayons. C'est là que l'Homère des Grecs est égalé... Ruth et Booz sont frappés pour l'éternité, à côté de Nausicaa et d'Alcinoüs"[2].
On rappelle plus volontiers le fameux mot de Goethe:
"Indépendamment de son noble but, à savoir de procurer à un roi d'Israël des ancêtres aussi honorables que dignes d'intérêt, cette histoire doit être regardée comme le plus charmant petit poème qui nous ait été conservé dans le domaine épique et idyllique"[3].

Les problèmes commencent dès qu'il s'agit de discerner l'intention de ce récit, sa signification pour le lecteur. Un chef d'œuvre ne se laisse jamais classer aisément, car il a quelque chose d'unique, de non-comparable. Puisqu'il s'agit ici, visiblement, d'un texte à portée religieuse, l'extrême sobriété du témoignage théologique- Dieu n'intervient jamais formellement dans la trame des événements racontés- ajoute encore à l'énigme d'un livre difficile à rapprocher d'autres témoignages analogues.

Indépendamment de la question de la place de ce livret dans le canon des Ecritures[4], la recherche biblique contemporaine a tenté de rendre compte de l'intention du livre de Ruth selon six lignes d'interprétation différentes:

Le livre de Ruth au miroir de l'herméneutique contemporaine

Samuel Amsler

Comme la plupart des grandes religions du monde, le christianisme s'appuie sur des textes qui servent de fondement et de norme de la foi. Chaque religion, il est vrai, entretient avec ses textes sacrés un type de relation particulier qui ne saurait être caractérisé ici, même de manière sommaire. Ni la Bhagavad Gita, ni le Coran ne tiennent dans le culte de Krishna et dans la foi des musulmans le rôle que tient la Bible dans la vie de la communauté chrétienne. Et même cette partie de la Bible que les chrétiens ont en commun avec les juifs n'est pas reçue de la même manière par les uns et les autres, ainsi que l'atteste leur manière particulière de la nommer: *thôranevi'im ouketouvim* pour les juifs, qui ordonnent ces trois collections selon un principe d'autorité décroissante; *Ancien Testament* pour les chrétiens, qui y voient une préparation au Nouveau Testament.

Quoi qu'il en soit, par sa référence à un document écrit, la foi chrétienne se trouve obligée, comme toutes les "religions du livre", de réfléchir à la manière dont elle lit et comprend ses textes fondateurs: dès ses origines, elle s'est trouvée confrontée au problème herméneutique. On connaît bien la scène évoquée par le livre des Actes des apôtres, typique de la première évangélisation chrétienne, où le ministre de la reine d'Ethiopie, rentrant de pèlerinage à Jérusalem, est rejoint en chemin par le diacre Philippe, alors qu'il est en train de lire le livre du prophète Esaïe (Actes 8, 26-40). Sa simple question: "de qui le prophète parle-t-il ainsi?" contient en germe tout le débat herméneutique qui ne cesse d'accompagner la foi chrétienne au cours des siècles[1].

Ce débat ancien connaît une nouvelle vigueur dans le christianisme occidental du XXe siècle, à la suite notamment des travaux de R. Bultmann en Allemagne, de P.Ricœur et de R. Barthes en France et en Amérique du Nord. Alors que la comunauté chrétienne elle-même, ses pasteurs et ses fidèles continuent de lire la Bible "naïvement" pour y entendre un

سفر راعوث فى مرآة الهيرمينوطيقا الحديثة
صموئيل أمسلر

تحتل القضية الهيرمينوطيقية مكانة مهمة فى القلب من العقيدة المسيحية التى تستقى عن نصوص العهد القديم والعهد الحديث معاييرها وعقائدها . وقد أثارت هذه القضية جدلا محتدما فى العصور المختلفة قديما وحديثا . ويقدم صموئيل أمسلر جانبا من هذا الجدل فى كتابات علماء الهيرمينوطيقا المحدثين . وقد اختار أن يقصر معالجته على التأويلات المختلفة التى قدمها بعض هؤلاء العلماء حول سفر راعوث فى العهد القديم .

ويُجمع العلماء على أن سفر راعوث فى العهد القديم رائعة من روائع الفن القصصى ، وذلك لبساطة القص فيه ، وتوازن شبكة الشخصيات ، وحيوية الحوار ، وبناء السيناريو ، ووجود عناصر التشويق ، وحسن الخاتمة . كل هذا يدلنا على أننا أمام راو من الطراز الأول . غير أن المشكلات تبدأ عندما نطرح الأسئلة حول غرض الراوى ، ودلالة القصة بالنسبة للمتلقى .

وقد تمكن الباحث أن يجد ستة مناح فى تأويل هذا السفر من أسفار العهد القديم :

١ ــ فقد رأى البعض أن هذه القصة وضعت لإثبات نسب الملك داود وتأكيد انحداره من سلالة عظيمة .

٢ ــ أما الخط الثانى فيسير فى اتجاه آخر ، فيرى البعض أن هذه القصة هى دفاع عن الزواج من الأباعد ، حيث إن هذا النوع من الزواج كان محظوراً فى الأزمنة الغابرة .

٣ ــ وقد أكد فريق آخر من المفسرين أن هذه القصة ذات هدف تبشيرى تحث على التعبد والإيمان ، وتؤكد جزاء الأخيار وعقاب الأشرار .

٤ ــ أما الباحث الأمريكى ستيلز فقد استكنه من هذه القصة العناصر الأساسية لأسطورة قديمة من أساطير الخصب ، وذهب إلى الربط بين شخصيتين أليمالك ونعمي وتموز وعشتار .

٥ ــ وقد تناول البحث السيميوطيقى هذه القصة واستخرج منها البنيات العميقة التى تنتظم القص وشبكة الشخصيات .

٦ ــ وختاما فقد ربط أحد المستشرقين بين هذا الكتاب من حيث الإيقاع النصى وبين آيات من القرآن .

وبعد عرض التأويلات التى طرحتها المدارس الهيرمينوطيقية المختلفة يحثنا الكاتب على النظر إلى هذا السفر ، على أنه نداء للتكاتف وحسن الجوار والضيافة . وكذلك النص إذا ما انتقل من محيط إلى محيط آخر يدخل فى حوار مع قراء جدد ، ولكن إذا كان لابد أن نترك النص يتكلم فإنه إنما يتوجه دائما إلى قراء جدد ، لهم احتياجات جديدة ، وإجابات جديدة على الأسئلة التى يطرحها النص .

Notes

1 . J. Hillis Miller, "Stevens' *Rock* and Criticism as Cure," part II, *Georgia Review* 30 (1976), p. 336.

2. Philip Lewis, "The Post-Structuralist Condition," *Diacritics* 12:1 (1982) p. 8.

3. In effect, the New Criticism created a new type of knowledge: to produce interpretations of poems is to make a contribution to knowledge. The result, however, has been a curious overlay. While scholarship is deemed relevant to the extent that it contributes to criticism, nevertheless the field of literary studies remains organized, for the most part, according to the historical periods identified by traditional scholarship. These persistent institutional arrangements exert considerable pressure on criticism, encouraging teachers to engage in historically circumscribed projects and substantially modifying the triumph of the New Criticism, which while criticism nevertheless persists in the assumption that interpretations are the goals of literary study and literary research.

4. For further discussion of these issues see the opening chapter, optimistically entitled "Beyond Interpretation," of Jonathan Culler, *The Pursuit of Signs* (Ithaca: Cornell University Press, 1981).

5. Barbara Johnson, *The Critical Difference* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980), p. 5.

6. Lloyd Austin, *L'Univers poétique de Baudelaire* (Paris: Mercure de France, 1956), p.

7. Antoine Adam, ed., *Les Fleurs du Mal* (Paris: Granier, 1961), p. 271.

8. Charles Baudelaire, "Notes nouvelles sur Edgar Poe," in *Oeuvres complètes*, ed. Claude Pichoic (Paris: Gallimard, 1975), II, p. 334.

9. Victor Hugo, "Pan," *Les Feuilles d'automne* xxxviii, in *Poésies* (Paris: Seuil, 1972), I, p. 345.

10. Alphonse de Lamartine, "L'Immortalité," *Méditations*, ed. F. Letessier (Paris: Garnier, 1968), I.v., p. 20.

11. "La Priére," *Ibid.*, I.xix, pp. 68-69.

12. Baudelaire, *Oeuvres complètes*, II, p. 608.

13. Leo Bersani, *Baudelaire and Freud* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 32.

14. Adam, p. 272.

15. Baudelaire, "L'Exposition universelle de 1855," *Oeuvres*, II, p. 578.

16. Adam, p. 276.

17. *Ibid.*, p. 275.

18. Baudelaire, *Oeuvres*, I, p.423.

19. Lloyd Austin, *L'Univers poétique de Baudelaire*

20. Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism* (New York: Columbia, 1984), pp. 261-2.

21. Sandro Gevovali, *Baudelaire. O della dissonanza* (Florence: La Nuova Italia, 1971), pp. 137-47.

22. De Man, *Rhetoric of Romanticism*, pp. 249-50.

23. *Ibid.*, p. 261.

To take interpretations as data rather than goals does not mean an end to interpretation but rather a displacement of our present goal: the production of new interpetations of literary texts as the aim and the test of literary study. Encouraging an understanding of language and genre, which now often have to be achieved by interpreting works as allegories of reading rather than by interpreting readings themselves, this would give us a more capacious, differently articulated domain of knowledge and might also discourage the impression so many of our colleagues in other fields seem to have gained, that what we in literary studies think of as knowledge is in fact just an endless series of ingenious interpetations.

> of the mind with those of the senses and to unite aesthetics with epistemology. That the very word on which these substitutions depend would just then lose its syntactical and semantic univocity is too striking a coincidence not to be, like pure chance, beyond the control of author and reader.[22]

This shift to a *comme* of enumeration does rather disrupt the synthesis that takes the tercets as a celebration of the tropological productivity of poetic imagination and memory (poetry as the exploitation of a *clavier de correspondances*). The question, then, is what does one do with this significant textual detail, whose very flatness and negativity makes it extremely seductive. The hermeneutic imperative, which seeks to transmute negatives into positives, tempts us to make this the basis for a new interpretation of the poem. There would be a strong temptation, then, to make a further interpretive move and take the poem to be *about* the disruption of tropological substitution and its totalizing goals by the sheer materiality of language, and thus ultimately to read "Correspondances" as a poem that demystifies lyric. Such moves are tempting because of our assumnption that to produce a new interpretation of a major literary work is the goal of the critical endeavor, but I wish to resist it and to ask whether resistance makes any difference. Would it make any difference, that is, to think that instead of working at a new reading of the poem one were in fact attempting to move towards an elucidation of the interpretive processes associated with lyric? De Man remarks, suggestively, that "The lyric is not a genre but one name among several to designate a defensive motion of understanding, the possibility of a future hermeneutics."[23] The lyric seems to consist of patterns of anthropomorphism and naturalization that guarantee the intelligibility of tropes. Here, in readings of a poem that has long been taken as exemplary not of the lyric but of a poetics of the lyric, we have observed among other things the use of the notion of intertextuality as a fundamentally recuperative strategy, ultimately a strategy for making sense of sheer repetition. My two approaches to Baudelairian intertextuality in effect recuperated intertextual echoes as a potential attitude of consciousness -- what at the thematic or psychological level we call "irony". Study of the interpretive moves illustrated in both the tradition and our response to that tradition would show how genres, such as lyric, are sets of reading strategies for making sense of language, ways of convincing ourselves not only that language is meaningful, that it will give rise to an intuition or understanding, as would be amply illustrated by our interpretive examples, but also that this is an understanding of the world.

"Correspondances" is about poetry, it is not describing what this poetry does.

Still, one might answer this valid objection by conceding that Baudelaire is not interested in synesthesia, as first tercet suggests, so much as in sensations as stimuli to reverie, memory, imagination: the other smells

> corropus, riches, triomphants.
> Ayant l'expansion des choses infinies, ...
> Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

This exfoliation is both the subject of poetry and the process of poetic production, and in taking "Correspondances" as an *art poètique* one can bracket the first two lines of the tercets while concentrating on the last four.

This defense, however, only increases the pertinence of the second objection, which bears on the interpretation of the tercets as glorifying tropological relations - specifically on such claims as Leo Bersani's that comparisons using the word *comme* demonstrate the relations we are invited to perceive in nature. Paul de Man notes of the final *comme* in the poem ("Et d'autres, *comme* l'ombre, le musc, le benjoin et l'encens"), "Ce comme n'est pas un 'comme' comme les autres." It is not comparative, bringing together different sorts of sensations, bridging gaps in a metaphorical transfer of properties or fusion involving analogy ("des parfums frais *comme* des chairs d'enfants"). It is a *comme* of enumeration -- smells *such as* a, b, c -- opening a list which can go on without getting us anywhere else. De Man writes,

> Considered from the perspective of the "thesis" or of the symbolist ideology of the text, such a use of "comme" is aberrant. For although the burden of totalizing expansion seems to be attributed to these particular scents rather than the others, the logic of "comme" restricts the semantic field of "parfums" and confines it to a tautology: "Il est des parfums.../ Comme (des parfums)." Instead of analogy, we have enumeration, and an enumeration which never moves beyond the confines of a set of particulars:...the enumeration could be continued at will without ceasing to be a repetition, without ceasing to be an obsession rather than a metamorphosis, let alone a rebirth. One wonders if the evil connotations of these corrupt scents do not stem from the syntax rather than from the Turkish bath or black mass atmosphere one would otherwise have to conjure up. For what could be more perverse or corruptive for a metaphor aspiring to transcendental totality than remaining stuck in an enumeration that never goes anywhere?...
> Enumerative repetition disrupts the chain of tropological substitution at the crucial moment when the poem promises, by way of these very substitutions, to reconcile the pleasures

Third, "Correspondances" is essential to any attempt to situate Baudelaire in a story of modern poetry because of its echoes of a range of romantic sources, not to speak of the echoes of it in the later poetic tradition. Marcel Raymond, for example, makes it the point of departure for the trajectory summed up by his title, *De Baudelaire au surrèalisme.* More recently, in an essay entitled "Anthropomorphism and Trope in the Lyric" in *The Rhetoric of Romanticism,* Paul de Man declares of "Correspondances" that "it, and it alone, contains, implies, produces, generates, permits (or whatever aberrant verbal metaphor one wishes to choose) the entire possibility of the lyric."[20]

What seems to be at stake in all these interpretive possibilities is the preservation of "Correspondances" as a key, doctrinal poem: both a Baudelairian *art poètique* and a key poem for any literary history that wants to integrate Baudelaire in a story of post-Enlightenment poetry. Even contradictory interpretations seem to leave intact the notion of "Correspondances" as at once the culmination of the Romantic doctrine of vertical correspondences, the adumbration of a symbolist aesthetic, and the point of departure for surrealism. The poem, that is to say, brings about a change of direction, echoing romantic doctrine but, with an ironic twist, sending things off in a new direction; through its ironic repetition, making correspondence no longer one-to-one divinely sanctioned relation but rather a metonymical exfoliation such as is set off by the recognition of a smell. The romantic line runs into this poem; the modernist line runs out of it. The change from one line to another takes place at the Baudelaire correspondence.

These interpretive convergences, the very plausibility of a synthetic interpretive overview that transcends major disagreements -- about the presence or absence of irony, the value of unity, whether we are in a forest or in the city -- may tell us a good deal about our conceptions of lyric and demands on lyric. To encourage the project of treating our interpretations as data to be explained, I should like to note a couple of objections to this satisfying convergence -- objections which might encourage us to see it as the product of conventional and generic demands.

The first bears on the notion that this poem is a Baudelairian, *art poètique*. As Sandro Genovali observes in *Baudelaire, O della dissonanza,* there are actually very few synesthesias in Baudelaire -- "des parfums verts" is not a familiar kind of image in Baudelaire but, on the contrary, very rare.[21] There are poems that talk about synesthesia -- "j'aime à la fureur/Les choses où le son se mèle à la lumière" (Les Bijoux), but it is not a major poetic technique. So an initial problem is that if

justified in other ways, then one will no doubt find the second, ironic possibility more attractive and productive, since taking the poem to undermine the transcendental claims that it cites and modifies prepares the way for the second quatrain.

The second approach (for the second quatrain), emphasizing verbal echoes or repetitions within the Baudelairian corpus, sought to make the so-called doctrine of horizontal correspondences more textual and tropological. Bringing thematically distinct texts closer to each other, suggesting that in their repetition they infect one another, showing that unity might be viewed as a tropological effect, foregrounding the ambiguity of "se confondent," one reinstated "Correspondance" as an *art poètique.*

Combining these procedures, which seem to work in different directions and on different principles, nevertheless generates a reading of the poem, according to which the ironic treatment of doctrines in the first two quatrains sets the stage for the assertion of tropological relations in the tercets. These assertions are cast in terms that suggest, on the one hand, that supposedly natural or inherent equivalences of sensory qualities may depend on verbal links, and second, that what is most valued is the process (epitomized by smell) of metonymical extrapolation from sensation -- quite literal "transports de l'esprit et des sens." "Correspondances", often thought to declare that the natural is a sign of the divine, by this reading in fact celebrates the poetic process whereby the smell of hair evokes or generates a hemisphere.

Briefly and schematically, the various interpretations suggest that "Correspondances" has been an important poem for three reasons. First, because its definition of our encounter with the world as a passage through "des forets de symboles" has seemed aesthetically productive: the world as a forest of signs accessible to poets and visionaries. "Correspondances" seems to be the economical enunciation of principles of aesthetic signification that are at work in Baudelaire's *oeuvre,* as it explores correspondences between *le mal* and *la beauté* or *la boue* et *l'or,* for example.

Second, the poem is important because it echoes numerous statements of Baudelaire's prose writings -- about *correspondances, analogie universelle,* -- and in so doing works to confirm the possibility of a correspondence between poems and prose accounts of aesthetic principles. If critics make much of "Correspondances," it is partly because criticism relies on the possibility of a correspondence between poems and poetics. As a poem based on what Lloyd Austin calls "la doctrine des correspondances," "Correspondances" confirms the vital possibility of a close, signifying relation between poems and critical statements.[19]

A reading treating unity as a tropological product would doubtless go on to examine what is asserted in the tercets: first, the ability of certain stimuli to evoke sensations belonging to other senses, and second the indeterminate signifying possibilities of certain "parfums." The poem links synthesia with verbal art by asserting links between sensations that seem to rely on verbal echoes or relays, whether semantic or phonological: *chairs* connects with doux by a pun that is close to the surface in *chairs d'enfants* ("chères enfants"); the *bois* of *hautbois* helps to justify *verts,* in *verts comme des prairies,* where *verts* itself is echoed in the first syllable of *prairies.*

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts commes les prairies...

But the tercets also distinguish the regular, specifiable relations between sweet or innocent smells and the corresponding sounds and colors from the indeterminate signifying possibilities of corrupt, rich and triumphant smells.

Why smells, one wants to know? If the point is, as Leo Bersoni claimed in the passage I quoted earlier, to assert the metaphorical unity of the universe, to present a stylistic demonstration of "the echoes of a distant likeness which the poet asks us to hear in each of our experiences," why should smells have been selected as the case in point? The answer might be is that of all sensations smells are the most inextricably linked with tropological, specifically metonymical operations. Other sensations may have literal names. Smells mnemonically generate chains of metonymical associations: to name a smell is to metonymically describe its cause or the circumstances in which one first smelled it (unlike colors, which have names of their own), so that smells hold the attention to reorient it towards what surrounds them, in the poetic, (discursive and descriptive) movement evoked in Baudelaire's "Parfum exotique" or "La Chevelure," or the prose poem, "Une hémisphere dans une chevelure." Smell is the sensation where *il n'y a pas de propre,* and which joins the mnemonic power of recognition to the discursive exfoliation of a metonymical imagination.

I have here outlined two kinds of intertextual explorations whose methodological compatibility should not be taken for granted but which do, taken together, generate a plausible reading of the poem. The first placed the sonnet in the intertextual space of possible sources, a persistent prior discourse about nature and temples, and sought to treat the poem either as an affirmation or as an ironic repetition or transformation of this language. If one feels no loyalty to the doctrine of vertical correspondences and thinks that lyric poetry can better be explained and

There are striking echoes here.

Prose	Poem
Se confondrait	se confondent,
dans une vaste unité	dans une ténébreuse et profonde unité
vaste unité, immense comme l'ennui	unité vaste comme la nuit

There is an exchange of letters involved (*l'ennui, la nuit*), if not a correspondence. Antoine Adam declares categorically that "*la ténébreuse et profonde unité* of which the sonnet speaks is unrelated to (*sans rapport avec*) the *unité monotone et impersonnelle* of which the article on the Exposition Universelle speaks."[16]

The critic's position here is not an altogether comfortable one. At stake for Adam is the doctrine of correspondences, which he seeks to maintain by denying the correspondence between these passages: "A la réalité métaphysique des correspondances il croit de la façon la plus ferme, et il est inconcevable qu'on ait pu soutenir le contraire."[17] One could, however, maintain the inconceivable position, contesting the absolute firmness of Baudelaire's commitment to the metaphysical doctrine, by exploiting the correspondence between these texts, insisting on the relevance to one another of the echoing descriptions of unity. .

In both Baudelaire's prose text and his poem, for instance, unity results from the failure to distinguish: professors have forgotten the distinctiveness of each thing and thus everything is confused in this vast monotonous unity. In the poem, echoes heard from afar blend into a unity -- *vaste comme la nuit et comme la clarté* -- a *nuit*, perhaps, *où tous les chats sont noir* (night and luminosity share the property of making it difficult to distinguish). Nor are these texts exceptional. "De la couleur" in the *Salon of 1846*, which cites Hoffmann on correspondences and celebrates vibration of color, describes the unity of nature like this: "et comme la vapeur de la saison, -- hiver ou èté, -- baigne, adoucit, ou engloutit les contours, la nature ressemble à un tonton qui, mû par une vitesse accélérée, nous apparaît gris, bien qu'il résume en lui toutes les couleurs."[18] [And since the vapor of the season -- winter or summer -- bathes, softens or engulfs all contours, nature resembles a top which, spinning swiftly, appears to us grey, although it has all the colors on it.] Unity is the result of confusion, the effacement of difference. Generally, every description of unity is based on tropes that suppress difference, and this creates a certain ambivalence, as the alternation of values between these corresponding texts shows.

theoretical statements about analogies, correspondences, colors, smells and sounds, etc. Here a problem arises. Antoine Adam writes.

> Il est notable, pourtant, que s'il existe un texte de Baudelaire qui offre des analogies de pensée et d'expression avec le sonnet, c'est bien moins le *Salon de 1846* que l'article sur *L'Exposition Universelle de 1855*. Le mot de *correspondance* s'y trouve, et dans une phrase qui est comme le commentaire du sonnet: le professeur d'esthétique est un barbare "qui a oublié la couleur du ciel, la forme du végétal, le mouvement et l'odeur de l'animalité, et dont les doigts crispés, paralysés par la plume, ne peuvent plus courir avec agilité sur l'immense clavier des correspondances."[14][It is striking, though, that if there exists a text by Baudelaire that offers analogies of thought and expression with the sonnet, it is less the *Salon de 1846* than the article on the *Exposition Universelle de 1855*. The word *correspondance* appears there, and in a sentence that is like a commentary on the sonnet: the professor of aesthetics is a barbarian "who has forgotten the color of the sky, the form of the vegetal, the movement and scent of animality, and whose clenched fingers, paralyzed by the pen, can no longer play with agility on the immense keyboard of correspondences."]

One might note the initial complication that the passage of aesthetic writing which Adam calls *"comme un commentaire du sonnet"* is about the inability of a *professeur d'esthètique* to play with and appreciate correspondences. When the piece of aesthetic writing that offers the best "analogie de pensée et d'expression avec le sonnet" concerns the incompatibility of works of art and aesthetic doctrine, this at least raises a question about the relation of correspondence critics must take for granted in discussing a *doctrine* of correspondences.

The prose text continues more explicitly to address this question.

> Tout le monde conçoit sans peine que si les hommes chargès d'exprimer le beau se conformaient aux règles des professeurs-jurès, le beau lui-meme disparaitrait de la terre, puisque tous les types, toutes les idées, toutes les sensations se confondraient dans une vaste unité, monotone et impersonnelle, immense comme l'ennui et le nèant.[15][Everyone easily conceives that if the men charged with expressing the beautiful obeyed the rules of the professor-judges, beauty itself would disappear from the earth, since all types, all ideas, all sensations, would blend in a vast unity, monotonous and impersonal, as immense as boredom and nothingness.]

being "perdu dans une forêt d'originalités" [lost in a forest of originalities]).[12]

Interpretations focusing on the first stanza have generally emphasized the forceful articulation of a doctrine of vertical correspondances, though the intermittent symbolic relation raises enough questions to suggest that this reading may owe a good deal to the premise of continuity that sustains source-hunting. In recent years, however, readings of the sonnet have shifted attention from the vertical correspondences to the so-called horizontal correspondences of the remaining quatrain and tercets. Leo Bersani's *Baudelaire and Freud* provides a vigorous example.

> Readers of this poem have frequently been misled by the reference to Nature as containing "forests of symbols" in the first stanza. This presumably refers to a system of vertical correspondences: the "temple" of Nature is replete with symbols of spiritual reality. In fact, the metaphysical suggestiveness of the first four verses is *simply dropped* in the second and third stanzas. We move from vertical transcendence to horizontal "unity." "Les parfums, les couleurs et les sons se répondent": that is, stimuli ordinarily associated with one of our senses can produce sensations "belonging" to another sense. Baudelaire asserts, and in the third stanza illustrates, the reality of these analogies (certain perfumes, for example, are "green as fields"). "Correspondances" does present itself as a doctrinaire poem (thus the countless critical efforts to extract the doctrines, to find its sources in nineteenth century esthetics, philosophy, and psychology) and the doctrine which the poem espouses and vaguely outlines has much less to do with symbolism in Nature than with a metaphorical unity within Nature. Comparisons using the word *comme* occur six times in the two middle stanzas, and we might think of this as a stylistic demonstration of those "echoes" of a distant likeness which the poet asks us to hear in each of our experiences.[13]

Baudelaire's notion of "un clavier de correspondances" suggests that the poet's task might be to construct melodies out of the metaphorical equivalents between sensations of various sorts. The last four lines move from tropes that relate one sensory experience to another to the more general claim that certain sensations effect a spiritualization, that they explicitly thematize the movement beyond sense suggested by synesthesias: they "chantent les transports de l'esprit et des sens."

We have here, it seems, a notable poetic adumbration of a symbolist aesthetics, but such a reading of this "doctrinaire poem" depends on an understanding of another set of intertextual relations, correspondences between the verse text and various prose texts which it echoes: the

ignorant at this time of the idea that forms the first movement of his sonnet.] This is the idea of vertical correspondence: relations between material signifiers and spiritual signifieds or what Baudelaire calls "cet admirable, cet immortel instinct du Beau qui nous fait considérer la terre et ses spectacles comme un aperçu, comme une correspondance du Ciel." [8][this admirable, immortal instinct of beauty, which makes us consider the earth and its spectacles as a glimpse or correspondence of heaven.]

Interpretations adduce parallels to the poem's opening statement, "La nature est un temple," from Hugo and Lamartine for instance. Here is Hugo:

> C'est Dieu qui remplit tout. Le monde, c'est son temple.
> Oeuvre vivante, où tout l'écoute et le contemple!
> Tout lui parle et le chante.[9]

Here is Lamartine:

> Dieu caché, disais tu, la, nature est ton temple!
> L'esprit te voit partout quand notre oeil la contemple.[10]

And again:

> L'univers est le temple, et la terre est l'autel.
> ...
> Mais ce temple est sans voix. Où sont les saints concerts?
> ...
> Tout se tait: mon coeur seul parle dans ce silence.
> La voix de l'univers, c'est mon intelligence.[11]

Correspondances echoes these passages, but there is a question about the meaning of such echoes or correspondences, which can be taken as reiteration and affirmation or as ironic repetition. In Baudelaire's temple, living pillars -- are these people or trees?--"laissent *parfois sortir* de confuses paroles." It is as though in compromising between Hugo's version, in which everything speaks and sings, and Lamartine's version where "Tout se tait", Baudelaire had let things speak *sometimes*, giving us, if not a compromise that parodies the alternatives, at least an undermining of the continuous, authoritative signifying relation that seemed the basis of any doctrine of correspondences.

The symbolic relation is confused and intermittent, and while commentators identify here as the underlying image Chateaubriand's comparison of the forest to a cathedral, it is not clear that we are in fact in a forest: we are told that man passes not through forests that are symbolic but through "des forêts de symboles," forests of symbols. *"Forest"* may be a figure not of spirituality but of enumeration and confusion (in the "Salon de 1859" Baudelaire evokes the possibility of

Baudelaire's "Correspondances," has frequently been treated as a central document for the study of his poetics. Jean Pommier used it as the key to *La Mystique de Baudelaire.* Cherix's *Commentaire des Fleurs du Mal* identifies it as "la pièce maitresse de la doctrine esthètique de Baudelaire," and Lloyd Austin's *L'Univers poètique de Baudelaire* "part de la doctrine des correspondances. Les meilleurs critiques baudelairiens n'ont pas manqué d'accorder une importance capitale à l'ensemble des théories que Baudelaire a constitué autour de ce mot."[6]

Correspondances

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent .

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

In undertaking a reading of this poem, I am interested in elucidating the stakes of readings, the assumptions and investments of the multifarious discussions of this poem and the methodological issues they raise. The two ground rules I set myself are, first, not to hold back from interpretation but to propose alternative readings as corrections or supplements to the interpretations of others -- providing the best interpretations I can -- and second, to take my own interpretations as data as well, even though structurally I cannot account for them.

A good deal of tne scholarly energy devoted to this poem has worked to constitute an intertextual space for it that includes passages from Swedenborg, Schelling, Mme de Stael, Hoffmann, Balzac, Esquiros, Sainte-Beuve, Constant, ana Gautier, not to mention Hugo and Lamartine. The first quatrain in particular, is seen as echoing a romantic topos: the visible forms of the universe are signs of an invisible spiritual reality. Citing texts which Baudelaire might have seen prior to 1846, Antoine Adam concludes, with a declaration in which he no doubt failed to see the humor, that "Le poète des *Fleurs du Mal* ne pouvait donc ignorer, dès cette époque, l'idée que forme le premier mouvement de son sonnet." [7] [The poet of the *Fleurs du Mal* therefore could not have been

rather than on the contribution of parts to the meaning of the whole, as befits a hermeneutic enterprise. And the conclusions they reach are frequently claims about structures of language, operations of rhetoric, and convolutions of thought rather than claims about what a particular work means. For instance, in analyzing the way various writings are implicated in logocentrism, Derrida is investigating structural determinants of discourse, a topic pursued in other ways by structuralists. Although the concentration on individual texts, and the close reading of problematical phrases and passages may resemble the procedures of hermeneutics, the conclusions that can be drawn from his writings may be closer to the propositions of a poetics.

There are, then, good reasons to question the facile assumption that because structuralism is poetics, post-structuralism is hermeneutics. One might, in particular, concentrate on the fact that post-structuralist readings -- whether or not they issue in anything properly called an interpretation of a text -- are notorious for their concentration on, their reading of, prior interpretations. The simplest way of distinguishing poetics from hermeneutics is to say that poetics takes interpretations as data to be accounted for (the task is to reconstruct the underlying system of conventions that accounts for the fact that the phenomena in question are interpreted in particular ways by members of a cultural community), while hermeneutics takes interpretations as the goal to be achieved. By this test, post-structuralist and particularly deconstructive analyses, resemble poetics as much as hermeneutics: they analyze prior readings, seeking to account for them, and read the text against its interpretations.

In the past I have sought to challenge the primacy of interpretation without much success -- particularly in an essay optimistically entitled "Beyond Interpretation" -- by discussing the issue theoretically, arguing for the importance of a poetics. In this essay I would like to attempt another approach, exploring the possible relationships between making interpretations one's data and interpretation one's goal by engaging interpretation and interpretations directly. Can one interpret a poem without making interpretation the overriding goal? At this point, I leave behind explicit reflection on post-structuralism in order to pose this question, which I take to be of considerable importance for literary studies.

My text is a poem much interpreted in discussions of Baudelaire and the modern poetic tradition -- a poem whose conflicting interpretations provide data for reflecting on the stakes of literary interpretation and the conceptions of poetic language and poetic structure on which conceptions of literary history and the practice of reading rely.

or taboo, or Foucault's structuralist histories of madness or prisons, or literary critical explorations of works that were said, precisely, to violate conventions of the literary system: the *nouveau roman,* Flaubert, Roussel, Sade. Just as structuralist studies of rules and codes may focus on irregularities, the deconstructive undoing of codes or critique of systems seems to reveal powerful regularities – structures of deferral and displacement, or supplementarity, or parergonality (framing). In sum, if, as seems to be the case, structuralist science highlights surprising anomalies while deconstructive critiques bring out inexorable regularities, one must be suspicious of the easy opposition between a "scientific" structuralism and an "interpretive" post-structuralism.

Post-structuralism has succeeded in the United States in a way that structuralism never did because it has seemed to comply with and reinforce the single most powerful assumption of American literary studies: that elucidation of the meaning of work is the goal of critical activity. Ever since the New Criticism displaced traditional literary history, interpretation of individual literary works has been the model of critical activity, the central concern of literary studies, and the standard by which any other type of activity is to be tested. The establishment of texts, or investigation of historical background, or reflections on problems of genre are seen as valuable and pertinent insofar as they contribute to richer, more compelling interpretations of literary works. Since the 1950's, one might say, the test of scholarly endeavors seems to have become their contribution to critical interpretation.[3] The post-structuralist claim that theoretical frameworks or metalinguistic discourses are simply further interpretations has strengthened the presumption that interpretations are the only plausible goals of critical activity, and post-structuralist theoretical discourses are taken to be critical "approaches" that provide methods of interpretation.[4]

In particular, deconstruction, the major strain of post-structuralism, has been seen as a turning away from systematic structuralist projects, such as a poetics of narrative, to what Barbara Johnson calls " a teasing out of warring forces of signification within the text itself."[5] However, if one were to accept the view that deconstruction urges critics to reject the systematic projects and elucidate individual works, one would be puzzled by Derrida's example. His writings do not, for example, seem devoted to identifying the distinctiveness of each work, but seem to focus on recurrent problems and structures. Indeed, a major complaint about deconstruction, by those who assume that it is a method of interpretation, is that deconstruction makes every work sound the same, a fact which perhaps should indicate that it is not engaged in a hermeneutic project. Moreover, deconstructive readings frequently focus on parts of texts

works subvert or outplay the norms to which they supposedly refer. Post-structuralism is seen as interpretation rather than poetics, indeed as an interpretive activity which questions the very possibility of poetics. Whether one can identify post-structuralist interpretative activity with hermeneutics, however, is not at all clear, since it rejects in a variety of ways the traditional hermeneutic goal of recovering or reconstructing an original or authoritative meaning. Just to mention briefly what are generally regarded as the three most important strains of American post-structuralist criticism, a post-structuralist Marxism, energetically devoted to avoiding crude reductionism and to taking account of the fact that the history to which it appeals is a narrative construct, proposes different levels of symptomatic reading, as sketched for instance in the introduction to Fredric Jameson's *The Political Unconscious:* the work as symbolic act, the work as fragment of the antagonistic discourses of social classes, and the work as bearer of an ideology of form related to the traces or anticipations of various modes of production. Post-structuralist psychoanalytic criticism has turned from psychoanalyzing authors, characters, or works to focus on what literary and psychoanalytic writings can tell us about the interaction of textual and psychic mechanisms and about the crucial operations of transference and countertransference in psychoanalytic and literary interpretation. Finally, deconstruction, the most important strand of so-called "post-structuralism," has focused above all on the way in which the hierarchical oppositions of Western metaphysics are put in question by the workings of texts -- literary, philosophical, theoretical -- that rely on them or even promote them. In noné of these cases has the goal been the reconstruction of an original meaning or even an attempt to identify the meaning most "intrinsic" to the text, most appropriate to its generic and cultural situation.

One can thus question the simplistic, erroneous dichotomy between a structuralism which is blindly committed to poetics and a post-structuralism which recognizes the difficulties of that project and turns to interpretation. As Philip Lewis puts in it "The Post-Structuralist Condition," the best study of this problem, that "reading the work of pioneer structuralists such as Lévi-Strauss and Barthes does not really show us that structuralism, as it aged, gradually became aware of its own limitations and problems, but rather that an acute self-critical awarenesss was there from the start and reinforced the scientific spirit of the structuralist enterprise."[2] In practice, one could say, the structuralist notion of a science or complete "grammar" of forms serves as a methodological horizon for research that in fact frequently focuses on the ungrammatical or deviant, as in anthropological studies of pollution

Hermeneutics and Poetics in the Post-Structuralist Era

Jonathan Culler

The term *post-structuralism* has become very common in recent American criticism -- much more so than in Europe -- but it has proved a rather confusing notion. It groups together critics and theorists with quite different approaches and assumptions, and thus may come to mean little more than sophistication about theory. More important, since it is defined in opposition to structuralism, there are two further disadvantages: first, it conspicuously fails to clarify or apply perspicuously to the work of some of the most important thinkers in this general region -- are Foucault and Lacan structuralist or post-structuralist? Second, the notion "post-structuralism" is usually based on a caricature of structuralism so that the most exciting structuralsit work is treated as post-structuralist, and in fact it becomes quite hard to find any interesting analysis that can be deemed properly or orthodoxly structuralist. The notion of post-structuralism is produced by reducing structuralism to a scientific semiotic project, convinced of the possibility of reducing all texts to a grammar or system of rules that would account for their meaning and functioning. Any interest in how events or texts evade, violate, or outplay the systems that make them possible is seen as post-structuralist. J. Hillis Miller, one of the champions of deconstruction in America, contrasts "uncanny" Dionysian or Nietzschean criticism -- post-structuralist -- with the work of those who "believe in the possibility of a structuralist inspired criticism as a rational or rationalizable activity, with agreed upon rules of procedure, given facts, and measurable results. This would be a discipline bringing literature out into the sunlight in a 'happy positivism.'[1]

The terms in which post-structuralism has been distinguished from structuralism thus identify the latter with a scientific attempt to reduce works to their constituents and the former with an exploration of how

الهيرمينوطيقا والبويطيقا فى عصر ما - بعد - البنائية

جونثان كلر

يبدأ الباحث مقاله بعقد مقارنة بين البنائية بوصفها منهجا لدراسة الأعمال الأدبية يقوم على مبدأ استخلاص العناصر الأولية لهذه الأعمال ، وما ــ بعد ــ البنائية بوصفها منهجا يهتم بالتأويل ، فيمكن التمييز إذن بين المنهجين بأن الأول هو فى أساسه بويطيقا (أى يهتم بالتنظير وبالثوابت والأنساق) والثانى فى أساسه هيرمينوطيقا (أى يهتم بالعمل المفرد ودلالاته) .

غير أن الكاتب يعتقد أن ثمة تداخلا بين المنهجين فلا يمكن الفصل بينهما فصلا قاطعا . وبالرغم من أن الكاتب ينضوى تحت لواء البويطيقا فإنه يرى أن التأويل لا يتنافى مع مدخله ، ولكن هناك فرق أساسى بين علاقة كل من البويطيقا والهيرمينوطيقا بالتأويل : فالأولى تأخذ التأويل مادةً تستعين به للتوصل إلى غايتها ، أما الثانية فالتأويل هو غايتها المنشودة .

ولذلك يطرح الباحث سؤالا مهما للغاية فى إطار البحث الأدبى : هل يمكن أن يؤول المرء قصيدة ما دون أن يجعل هذا التأويل غايته وهدفه ؟

ولكى يجيب الكاتب على هذا السؤال يقوم بفحص التراث التأويلى الذى تراكم حول قصيدة بودلير الشهيرة « تراسلات » ، ومن خلال فحصه لهذا التراث ، وتحليله ، ورد فعله الخاص لهذه التأويلات المختلفة يحاول الباحث أن يستخلص القواعد العامة التى تحكم مسار تاريخ الأدب ، واستراتيجيات القراءة ، والطريقة التى تدل بها اللغة ، ومقومات النوع الأدبى الذى تمثله هذه القصيدة الغنائية .

ويرى الكاتب أن الهدف من قراءة القصيدة فى موازاة التأويلات المستوحاة منها ليس إضافة تأويل جديد لهذا التراكم ، ولكن الهدف هو الكشف عن جميع العمليات الخاصة بتأويل القصيدة الغنائية بعامة .

وقد توصل الكاتب إلى بعض الاستنتاجات المهمة من خلال تصنيف دقيق للتأويلات المتاحة له ، فتمكن من مجاوزة هذه القصيدة إلى وضع أسس لفهم أعمق لنظرية الأدب ونظرية اللغة .

تدور التأويلات حول ثلاثة محاور : محور خاص بالخبرة الجمالية (النظر إلى العالم بوصفه عالما من الرموز) ، ومحور خاص بمصادر العمل الشعرى (الجذور الرومانسية للقصيدة) ، ومحور خاص بعلاقة القصيدة المفردة بالبويطيقا (« تراسلات » تنطوى على نظرية الشعر) . وقد استطاع الكاتب أن يستخلص من هذه التأويلات قواعد عامة تحكم الخبرة الجمالية ، ومسار تطور تاريخ الأدب (الانتقال من الرومانسية إلى السوريالية عبر قصائد بودلير) ، واستكناه قواعد النوع الأدبى (الشعر الغنائى) من قصيدة مفردة .

NOTES

1. Hans-Georg Gadamer, *Mahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 3d ed. (Tübingen: J.C.B. Mohr., 1975), English translation *Truth and Method*, (New York: Seabury Press, 1981) Hereafter cited in the text by page numbers from English translation.

2. Gadamer, *Truth and Method*, p. 59, 196, 211, 418-19; Also, Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, (Berkeley: University of California Press, 1976). (This book is a translation of parts of Gadamer's *Kleine Schristen*), p. 153, 155, 185; and Gadamer, "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics*, 2 (1975), pp. 307-316.

3. In relation to this point, Gadamer admits that Wittgenstein's concept of language-game seemed "quite natural" to him: see: *Truth and Method*, p. 500 n. 12. For further discussion of the same issue see: Karl Otto Apel, *Analytic Philosophy of Language and The Geisteswissenschaften*, trans. by H. Holstelilie (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1967), pp. 32-56.

4. Gadamer *Truth and Method*, pp. 278-89, 489-92, *Philisophical Hermeneutics*, 196, 200-202; "Hermeneutics and Social Science", pp. 307-316.

5. Gadamer, "Hermeneutics and Social Science", p. 3.6.

6. Aristotle, *Ethica Nichomachea* (W.D. Ross, *The Works of Aristotle*, Oxford, 1925), 1142 a 24.

7. Ibid, 1140 b 30.

8. *Ibid.*, 1142 a 25.

9. *Ibid.*, 1140 b 4-6.

10. Richard Palmer, "Responses to Gadamer's "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics*, 2 (1975), pp. 317-19.

11. His perception of this point prior to Kuhn's revolution in the self-understanding of natural sciences is important. See, Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

12. Jürgen Habermas, "A Review of Gadamer's *Truth and Method*, in W. Dallmayr and T. Mc. Carthy, (eds), *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1977), pp. 335-362; Karl Otto Apel, *Transformation of Philosophy*, (London, Routledge and Kegan Paul, 1980). Rüdiger Bubner, "Theory and Practice in the Light of the Hermeneutic-Criticist Controversy", *Cultural Hermeneutics*, 2 (1975): 337-377.

13. J. Habermas, "A Review of Gadamer's *Truth and Method*".

Gadamer's own stand allows for a return from ontology back to the epistemological question about the status of the human sciences.

A second major issue concerns the special responsibility Gadamer attributes to the human sciences in the heightening of the new interpretive awareness. This is not because Gadamer makes a methodological distinction between the natural and the human sciences (which he does not), but because the human sciences provide a more suitable type of knowledge, particularly relevant in shaping our moral standards in that they deal with the possibilities and conditions of the understanding of man in the totality of his forms of life (religious, political or social). We have noted earlier that Gadamer described the Cartesian notion of science as a case of cultural gap which persists in contemporary science and culture in the form of certainty, absolute truth, complete logical rigour, necessity, etc. Besides the domination of the human sciences by the Cartesian myth, modern culture has been dominated by the notion that all scientific undertaking is nothing more than accumulating and organizing knowledge for the sake of technological manipulation. It is in this sense that the special responsibility of the hermeneutical self-understanding of the human sciences (especially the social sciences) arises. Its task is to fill this gap and inform us about the orientation we have lost.

On this point too, some important difficulties arise, as Gadamer's sympathetic critics frequently mention[12]. One major objection is the following: considering Gadamer's strong emphasis on tradition, would not the limitations tradition imposes on thought keep thought from becoming totally conscious of the tradition as tradition? Relevant to this point is the question about the extent to which Gadamer's project involves a critique of society. Gadamer's crucial break with the critical theory occurs precisely at this point: the problem, according to Gadamer's critics, is no longer to interpret traditions by struggling against the alienating distanciation, but to form a higher understanding which aims at the emancipation from contemporary distortions stemming from violence and repression[13]. Leaving aside these disputes, however, one major difficulty still persists in Gadamer's account of our contemporary situation. This is his implicit assumption that the application of knowledge in contemporary life is but a blind and unreflective *techne*. I think the real thrust of Gadamer's claim of returning to the practical philosophy of Aristotle would be grasped, should the idea of reasoning well about ends be considered within the context of a more accurate adjudication of the present day relations between theory and practice. It may just be that his implicit assumption about the relation is itself influenced by a prevailing temptation to revive the idea of the "authentic man" of the ancient *polis*.

One important aspect of this self-awareness concerns the self-understanding of the sciences in general. The hermeneutical insight claims that truth in the sciences cannot be guaranteed by method. The point Gadamer makes is that the scientistic retreat to a belief in the complete objecivity of method can lead only to a mistaken view of the nature of understanding and interpretation. This does not mean, however, that his intention is to destroy scientific objectivity (that is, to question the scientific findings). Gadamer simply wants to show the limitations of the scientific method by drawing our attention to a concept of truth that escapes the nets of objectivism (517-18). He points out that the knowledge achieved by scientific inquiry (be it physics, history or literature) is tied to a particular self-understanding by the scientists of the "conditioning effects" (*Wirkungsgeschichte*) in which the inquiry takes place. Such self-understanding by the science is itself an interpretation which cannot be confirmed by the same kind of objective proof possible within the inquiry itself. Relevant to this point is Gadamer's crucial notion of "horizon". Through this notion he attempts to describe the situatedness or context-bound character of understanding. Unlike the objectivist, who believes that his observation is neutral, Gadamer argues that one's perception of another situation is always laden with previous understanding of his own situation. The objectivist, too, as scientist cannot but move in his own horizon, for instance in his selection of what counts as evidence or in his decision about what is important and what is not. He only deludes himself when he thinks that his own horizon or context is not influencing his account. It is impossible to separate oneself completely from one's own horizon (271-74)[11].

We must note, however, a central difficulty in relation to the problematic of the self-understanding of the sciences. Gadamer repeatedly denies that his aim is to provide philosophy of science or a logic of scientific explanation. However, in my opinion, this does not mean that Gadamer's philosophy does not imply any methodological considerations. Although Gadamer is not promoting any particular method, I believe that he is certainly promoting a methodology and contesting any method based on unhistorical considerations. Gadamer's principle of "hermeneutical consciousness" is a methodological principle in that it accounts for the very possibility of becoming aware of and then suspending to a certain extent, one's own unfounded prejudices. It thus indicates a "new interpretive self awareness", an awareness of the way in which one's interpretive stance is projected onto the scientific data itself. It is my contention that Gadamer's new notion of *understanding does* open up such an awareness, regardless of the still unanswered question of whether or not

Aristotle described it in the *Nichomachean Ethics,* exists in each and every act of human understanding. Understanding too, like *phronesis* involves both thought and action (in hermeneutic jargon *subtilitas intelligendi* and *subtilitas applicandi*). That is, as different from *techne,* and similar to *phronesis,* application (*applicatio, Anwendung*) is an inseparable part of the process of understanding. And, similar to *phronesis,* in interpretation, (and as different from *techne*) our goals are not given in advance. The meaning of a text (be it an art work or an historical text or any other) is at least partly produced through our understanding of it, through the interpretation we give to it. Even though the interpreter can cite reasons for his understanding of a text, he cannot appeal to fixed, general rules; he must decide what to bring about in each particular case he encounters, similar to the way a man of practical wisdom decides what is the best thing to do in his encounter with a particular situation.

IV

By way of conclusion, let me discuss the relevance of Gadamer's hermeneutical philosophy to some issues in contemporary philosophical thinking. An important motive which led Gadamer to write *Truth and Method,* is to remedy the failure he perceived in modern philosophy to give an account of certain aspects of truth in human experience. He shows (I think conclusively) that those dimensions of truth are neither purely subjective nor in any sense of the term "irrational", as some philosophers would like to make them. They are, in Aristotle's sense, part of the "practice of right reasoning" that are not excercised purely of subjective initiatives, but "events" whose initiation does not lie totally in subjectivity: They arise "behind our backs". They make themselves felt; and the task of hermeneutic philosophy is to heighten our awareness (self-understanding) of the "*eventful*" nature of the things we experience.

It is this failure in right reasoning pervading all aspects of modern life that signifies the failure of modernity. Today, according to Gadamer, the "application" of knowledge to practical matters has become merely an unreflective, blind *techne* (as different from *phronesis*). And the task of hermeneutic philosophy is to revive the "application" of human knowledge in the sense of *phronesis,* practical wisdom. So Gadamer's philosophy is genuinely practical in the sense that it involves-- in all aspects of life and thought-- a "new interpretive self - awareness"[10] concerning seeing what is right. Let us see what is involved in this interpretive self-awareness.

> Aristotle is not concerned with the hermeneutical problem and certainly not with its historical dimension, but with the right estimation of the role that reason has to play in moral action (278).

But, Gadamer claims,

> if we relate Aristotle's description of the ethical phenomenon and especially the virtue of moral knowledge to our own investigation, we find Aristotle's analysis is in fact a kind of model of the problems of hermeneutics (299).

So, Gadamer's hermeneutic philosophy, like Aristotle's moral philosophy emphasizes man's most distinctive characteristic, i.e. the "practice of right reasoning". The "practice" which interested Aristotle in the *Nichomachean Ethics* was that of moral action whereas Gadamer focuses on the act of interpretation. At the very beginning of the section entitled "The Hermeneutical Relevance of Aristotle", Gadamer approves of Aristotle's criticism of Plato's idea of the good as too general, abstract and exaggerated in its identification of virtue and knowledge (278). Aristotle, according to Gadamer, has a more correct description of the role human reason plays in moral knowledge. In the *Nichomachean Ethics,* Aristotle describes *phronesis* (practical wisdom) as a special faculty of mind which uniquely combines reasoning about principles with that of perception of particular situations. Practical wisdom differs from theoretical knowledge (*episteme*) since it is the knowledge of the changeable[6]. It is also different from the practical knowlege of the artisan (*techne*). Even though *phronesis,* like *techne,* involves both knowledge and experience, it differs from the latter in important ways. First, in practical wisdom, man does not have the absolute control over what he does the way an artisan has control over the things he produces. Secondly, *phronesis* as different from *techne,* can neither be taught nor forgotten.[7] Moreover, and most importantly *phronesis* is not the application of something to a different thing (as in a carpenter's application of his ideas on wood). What is involved in *phronesis* is rather a dialectical unity of the moments of understanding and application; as when a man of practical wisdom encountering a concrete situation decides about what is the right thing to do. This perception is also different from the pure intuitive knowledge, for it involves a certain process of reasoning[8]. Finally, and most important of all, making *(poiesis)* in *techne*, has an end other than itself. But the act of *phronesis* is different: "While making has an end other than itself, action cannot; for good action itself is its end"[9].

How, then, is the hermeneutical act of understanding relevant to the above comparison between *phronesis* and *techne?* The parallel is based on Gadamer's thesis that the "productive" element of truth, the way

dichotomy and is pre-predicative and preconceptual. And the structures of this *Verstehen* do not lie in the Kantian or Husserlian subject but rather in the "effective historical consciousness", where the subject mediates and is mediated by tradition and language.

III

Truth has also a "productive-practical" dimension. Gadamer repeatedly mentions, both in *Truth and Method* and in his other works,[4] the way Aristotle's *philosophia practica,* with its intrinsic ties with ethos has provided a "paradigm" for his philosophical hermeneutics. In the central section of *Truth and Method,* entitled "The Hermeneutic Relevance of Aristotle" (278-89), Gadamer relates his own hermeneutical philosophy to Aristotle at two stages: (a) Gadamer's self-understanding of the nature of his philosophy is drawn from Aristotle; (b) Gadamer's analysis of the nature of understanding is also grounded in Aristotle's ethics (situational *phronesis).* First, hermeneutics is similar to Aristotle's practical philosophy in the following sense: both involve knowledge (*theoria*) in its most general sense, but this generality requires at the same time, relevance to our immediate practical problems. Gadamer here wishes to revive one of the long forgotten cardinal ideas of ancient philosophy. It is the idea that true knowledge (*theoria*) will enlighten and guide us both as individuals and as society as a whole. According to this idea the most important function of *bios theoretikos* is its practical efficacy. It is in this crucial sense that Gadamer wishes to correct the failure of modern philosophy in giving an account of this aspect of truth and wishes to establish "hermeneutic philosphy (as) the heir to the older tradition of practical philosophy" whose task is to "justify this way of reason and defend practical and political reason against the domination of technology based on science"[5].

There is, however, a second and a deeper sense in which Gadamer relates his own hermeneutic philosophy to Aristotle's practical philosophy. In this sense, Aristotle's analysis of *phronesis* (practical wisdom) provides an example ("paradigm") of hermeneutical understanding, of effective-historical consciousness, of the fusion of horizons, of the positive role of temporal distance, of the way understanding is a part of the process of coming into being, of meaning, of the way in which tradition "speaks to us" and makes a "claim to truth" on us and finally of what it means to say that the interpreter dealing with a traditional text seeks to apply it to himself. To quote Gadamer himself on this point:

ical consciousness... it is, in fact, the central problem of hermeneutics (273-4).

Understanding, therefore, is a question neither of holding another's horizon at arm's length, in an objectivist manner, nor of empathic fusion with another horizon (Dilthey). Both of these "consciousnesses" maintain the fiction that there can be a totally "other" horizon. On the contrary, these horizons are structures that effectively enclose us. We experience a certain passivity with them. We did not freely adopt them, nor can we freely get outside them. But these structures at the same time make variation and expansion possible. They have something of the character of probes, like questions. This question-like feature of the horizon becomes especially prominent when one of our settled horizons makes contact with the prestructures of another horizon very different from it, as happens when we make contact with another culture or have to translate a foreign language (262).

Thus the key to Gadamer's distinction between his own notion of "hermeneutical consciousness" and the old notion of historical consciousness (Dilthey) is the respective consideration of their functions and conditions of questioning. "The logic of the human sciences", Gadamer says, is "a logic of the question" (333). He asserts that there is no possibility of sublation of questioning into the perfect, objectifying assertion (*Aussage*).[3]

On this point Gadamer's analysis of questioning (and of language) comes very close to Heidegger's. Language is historical, but in such a way as to be the source of the historical. A particular language is tied to a particular historical setting. "Language" here means the way the situation is encountered, the way questions to the text are phrased, and the way the future is anticipated. This is what Gadamer means by the "linguisticality" of man. He uses this expression because it expresses better than Dilthey's term "historical consciousness", the nature of man as the active and productive place where reality appears as objects. All understanding, creativity, interpretation is based on this ontological dictum: "Being that can be understood is language" (432).

In sum, Gadamer's ontology of hermeneutical understanding gives us a notion of understanding which sublates the difficulties of the epistemology of interpretation suggested by the Cartesian method. *Verstehen* becomes, in Gadamer, the fusion of horizons of the subject matter and the forestructure. And all understanding happens within the medium of language. What Gadamer's analysis of *Verstehen* shows us is the need to recognize a level of understanding which is prior to the subject-object

ship (320-5). Here, the interpreter of today, and the subject-matter of the traditional text from the past enters into a unity of "play" or "game". And, the subject matter of the text is in a "dialogue" with the interpreting subject, thus instituting a circular movement between the interpreter's expectations and the meanings residing within the text. These "forestructures" are the inevitable "prejudices" that work towards understanding. "This recognition that all understanding inevitably involves some prejudice gives the hermeneutical problem its real thrust" (239). The abstract relation of subject-object, therefore, is subsumed into the mediation of the concrete prejudices of the understanding subject with the *Sache* being understood, that is, the mediation through which any dialogue progressively unfolds (237-67).

In contrast to Dilthey's notion of understanding, we therefore have Gadamer's concept of understanding as including the "historically operative consciousness" or simply "hermeneutical consciousness" (267-74). Unlike the former, Gadamer's conception recognizes the historicity of the primordial subject, by recognizing that the freedom of the subject is an act of self-transcendence, namely that the tradition does not belong to the subject, but that we, as subject, belong to tradition. What Gadamer most precisely adds to Dilthey's conception of understanding is the "working" aspect, the nature of history as "effective history" (245).

Thus, understanding, according to Gadamer, does not happen in an objectivist manner, such as by adopting a conceptual calculus or technique. Not at least, originally, though we may afterwards in conscious reflection return to this experience in a methodical way. The fact that our "horizon of effective understanding" is not one that the subject consciously acquires but rather is an ongoing act of understanding, indicates that we need a horizon "in order to be able to place ourselves within a situation" (271). Gadamer's central analogy for the notion of the "effective historical consciousness" or "hermeneutical consciousness" is that of horizon:

> to have a horizon means not be limited to what is nearest, but to be able to see beyond it. A person who has a horizon knows the relative significance of everything within this horizon, as near or far, great or small. Similarly, the working out of the hermeneutical situation means the achievement of the right horizon of enquiry for the questions evoked by the encounter with tradition (269).
>
> In the process of understanding there takes place a real fusing of horizons, which means that as the historical horizon is projected, it is simultaneously removed. We described the conscious act of this fusion as the task of the effective histor-

> hind life's tendency towards ideality, Understanding is the original character of being of human life itself... Heidegger's ontological reflection... revealed the projective character of all understanding and conceived the act of understanding itself as the movement of transcendence, of moving beyond being (230).
>
> The phenomenon of understanding not only pervades all human relations to the world. It also has an independent validity within science and resists any attempt to change it into a method of science (XI-XII).

As can be inferred from the above quotes, Gadamer bases his notion of universal hermeneutics upon Heidegger's notion of *Verstehen*. For Gadamer as well as for Heidegger, understanding is existential for *Dasein*. That is, it is a basic trait of human being which is constitutive of that being. Understanding in this sense is the fundamental way of being and the chief source of all objects of interpretation. It is a transcendental condition for the intelligibility of the world. With this ontological basis of understanding, Gadamer's universal hermeneutics is different from Schleiermacher's "regional" hermeneutics which purports to establish a system of rules encompassing the sameness of methods of interpretation in all sciences. Also, in contrast to Dilthey's hermeneutics, it is not intended to cover merely the human sciences, but claims to be universal. That is, it exposes a field for universal reflection. It is not a description of what should or might be, but what is concretely happening in all human experience. It applies to the human sciences, as well as to our daily conversations: anywhere, that is, meaning appears. Understanding occurs both at the level of *Erlebnis,* the spontaneous, pre-reflexive experience, and at the level of the scientific thematization of *Erlebnis* (465-66).

In relation to the question of how Gadamer overcomes the limitations fettering Dilthey's notion of understanding, the above discussion is relevant. According to Gadamer, Dilthey's notion of understanding overlooks the subject in its primordial state, thus creating a chasm between the subject and history. With such an alienating distanciation from the historical reality, Dilthey conceives the historical subject as an object among objects. Gadamer's account of understanding (235-67) goes beyond such a naively conceived subject-object relation. According to Gadamer, the subject is considered as prior to any objectification and as the condition for any possibility of such objectification.

Operating at a level that is prior to a dichotomy of subject and object, Gadamer puts the emphasis on the "dialogue" between the parties of the subject-object in a manner of genuine form of "I-Thou" relation-

in historical understanding) merge into the crucial notion of "linguisticality" of understanding. Linguisticality of understanding, we now realize, is revealed on the one hand by tradition presenting itself in texts, and on the other, in the from of "dialogue" with these texts. Gadamer's claim for the universality of hermeneutics depends on his notion of "linguisticality", which signifies the irreducibly linguistic character of our relation to our past, to the world and to other human beings. For Gadamer, as for Heidegger or Wittgenstein, language and world are coterminous, and both are historical in their appearance.

The reasoning Gadamer follows in elaborating the points outlined above is subtle and intricate. Any attempt to summarize it is likely to distort it. I would like, however, to examine in more detail two fundamental aspects of Gadamer's notion of truth in understanding, for they constitute his unique contribution to present-day hermeneutics. These are, first, the ontological dimension borrowed from Heidegger, and, secondly, the productive-practical dimension derived from Aristotle.

II

In the Preface to his *Truth and Method,* Gadamer states that his aim is to answer the question: "How is understanding (*Verstehen*) possible?" (XVIII). This question is Kantian, with the qualification that his work, following the path of Heidegger, involves a shift of emphasis from epistemology to ontology. Now, this ontological shift of both Heidegger and Gadamer revolve around the shift in the meaning of understanding (*Verstehen*), as the passages quoted below explain:

> ... we too are beginning with the transcendental significance of Heidegger's problematic. The problem of hermeneutics gains a universal framework, even a new dimension, through his transcendental interpretation of understanding (234).
>
> Understanding is not a resigned ideal of human experience adopted in the old age of the spirit, as with Dilthey; nor is it, as with Husserl, a last methodological ideal of... unreflecting life; it is, on the contrary, the original form of the realization of There-being (*Dasein*), which is being-in-the-world. Before any differentiation of understanding into the different directions of pragmatic or theoretical interest, understanding is There-being's mode of being, in that it is potentiality-for-being and possibility (230).
>
> The concept of understanding is no longer a methodological concept... Nor, as in Dilthey's attempt to provide a hermeneutical ground for the human sciences, is the process of understanding an inverse operation that simply follows be-

The second part of the book (153-225) starts with a long dialogue mainly with Dilthey. A critique of Dilthey's notion of historical understanding will reveal that like Kant in the case of aesthetic understanding, Dilthey, in the case of historical understanding, made it impossible for the *Geisteswissenschaften* to find a foundation for their unique contribution to the history of truth. In the traditional hermeneutics of Schleiermacher and Dilthey, understanding is "ultimately a divinatory process, a placing of oneself within the mind of the author... a reproduction related to an original production.." (164). Gadamer links this kind of hermeneutics to the Kantian aesthetics which claims that aesthetic understanding is achieved through a "free construction and the free expression of an individual being" (165). Gadamer rejects such an equally free, equally innocent interpreter, for understanding is not the recovery of the authorial intention in a timeless realm of texts where the interpreter is absolutely contemporaneous with the author (168), but rather is a continuous process of forestructuring which is situated in history. The fundamental question thus becomes "What is the special virtue of the historical consciousness -- as against all forms of consciousness in history -- that its own relativity does not destroy the fundamental claim to objective knowledge?" (207). Gadamer's answer lies in his dialectical notion of history and "tradition" (244-304). History, for Gadamer (as for Heidegger) is not a closed, finished, fixed body of texts from which the historian stands apart, but rather an ongoing stream, a never-ending river; it does not belong to us, but we belong to it (245). As for tradition, he says: "We always stand within tradition and this is no objectifying process, i.e., we do not conceive of what tradition says as something other, something alien. It is always part of us, a model, or examplar, a recognition of ourselves" (250). Different from the old hermeneutics therefore, this understanding, "is not to be thought of so much as an action of one's subjectivity, but as the placing of oneself within a process of tradition, in which past and present are constantly fused" (258). Thus Gadamer's interpreter does not stand back as a value-free observer from his "object" (be it an art work, historical or literary text) but rather continues to operate "from within", i.e., exist and function within a "situation" which will deny him the so called "scientific" certainty. And tradition, where this "situatedness" takes place, is the fundamental aspect of our participation in our cultural heritage, which is constitutive of our understanding not as something finished but as something still happening. Meanings in this persistent and massive flow are "our" *present* meanings, insofar as they make sense to us.

In the third part of the book (345-431), the main threads of hermeneutical understanding ("play" in aesthetic understanding, and "tradition"

of truth. Why and how they were mistaken is the first task of Gadamer's *Truth and Method.*

Gadamer's "truth" has many aspects. The "productive" aspect which lies at the heart of his hermeneutical understanding, is itself developed through a dialogue with Aristotle's text. The "ontological" aspect of truth comes from Heidegger. And the linguistic aspect of truth has its main thread running through Plato to Wittgenstein. Truth that Gadamer is concerned with is not merely the semantic version of truth which is applied only to sentences and which is an attribute of these sentences. In fact, he wants to challenge the confinement of truth to such a semantic version. Besides the semantic version of truth, Gadamer claims, there is a truth which happens "over and above our wanting and doing" and which inheres in a "givenness that is not itself the object of intentional acts" (216). So, the second task of Gadamer's *Truth and Method* is to show (describe) the way truth "finds us" in its manifold dimensions.

Woven around these two master fibres of truth and method, the book contains a series of dialogues with great philosophers of the past, each dialogue itself being an example of what Gadamer means by hermeneutical understanding of a philosophical text. The book starts in a dialogue with Kant's text (Part I, pp. 5-80). Through a hermeneutical questioning of Kant's aesthetic understanding, Gadamer wants to say: with Kant, the possibility of aesthetics making a contribution to man's quest for truth was hindered (38-39). That is, chiefly due to Kant, aesthetics subjectivized art, turning it into an object for a disinterested, receptive aesthetic consciousness. Gadamer's hermeneutical reading of Kant reveals that truth in arts and aesthetic understanding lies not in the Kantian aesthetics which is contaminated by method, that is by a definite set of epistemological categories based on the Cartesian model of a knowing relationship between subject and object, but rather in a dialectical transformation of aesthetics into hermenutics. Such a dialectical overcoming of the Kantian aesthetics requires, according to Gadamer, a clarification of the conditions for the process by which art comes to be understood and interpreted. This process takes place in time, through continuous dialogues with art works. Gadamer's model for a hermeneutical understanding of the arts is that of "play" (91-119). The full reality of the arts shows itself as a play, in the process of which the subject and the artwork fuse into one another in such a way that they seem to surrender to each other their own being-for-themselves: the work of art gains its significance only through its receiving subject, and the subject -- in such a hermeneutical reception -- does not remain a detached observer. Gadamer gives Aristotle's tragedy (114-119) and "I-Thou" relationship (321-325) as examples of this unity of the play.

Truth and Method in Gadamer's Hermeneutic Philosophy

Akan Ergüden

I

The basic theme around which Hans-Georg Gadamer's opus magnum *Truth and Method*[1] is centered, is what he calls the scandal (in Greek, *Skandalon,* stumbling block) which constitutes the modern consciousness: the experience of *distanciation (Verfremdung)* which is pervasive in contemporary culture, and appears to be the presupposition of every human science and contemporary cultural activity (411-414). In the epilogue to the third edition of *Truth and Method,* Gadamer says that he chose the title "Truth and Method" - separating both terms by "and" in order to deliberately introduce a polemical spirit. He wished to challenge, in a constructive way this scandalous domination of human understanding by the alienating experience of distanciation.

The implied irony of the title "Truth and Method" also reveals the leitmotif of the whole book; namely, that the hermeneutical insight claims that truth cannot be guaranteed by method. Hence the two intertwined stories central to the whole book are: (a) a critique of "method" and, (b) the story of "truth" escaping from the clutches of method. The chief villains responsible for the rise of method are Descartes, Kant and Dilthey. The ones who see "the light of truth" escaping from the nets of method are Plato, Aristotle, Heidegger and, of course, Gadamer himself.

Method, which is the main source of our contemporary experience of distanciation, Gadamer claims has its origins in the principles put forth by Descartes concerning cognition, science and truth which imply a destruction of the primordial relationship of participation *(Zugehörigkeit)* without which the truth in man's self-understanding of the arts, literature, and history (and all *Geisteswissenschaften)* cannot be achieved.[2] According to Gadamer, both Dilthey's historical understanding and Kant's aesthetic understanding, because of their contamination by the Cartesian "method", were led astray in their contribution to the history

الحقيقة والمنهج فى فلسفة جاداما التأويلية

آكان إيرجودين

يحتل مفهوم « التبعيد » Verfrem dung محوراً أساسياً فى الكتاب المهم لهانز ــ جيورج جاداما : الحقيقة والمنهج . ويرى هذا الفيلسوف أن التباعد (بين الذات والموضوع) هو منشأ الاغتراب فى جميع الثقافات الحديثة ، ويحاول ــ إذن ــ مناهضة فعل هذا التباعد فى عملية الفهم الإنسانى .

يسلك جاداما فى كتابه مسلكين متغايرين : فالمسلك الأول خاص بالمنهج ويقوم على نقد ديكارت وكانط وديلثاى ؛ أما المسلك الثانى فخاص بالحقيقة وبالكشف عنها ، ويمكن تتبع مسار هذا الكشف الإجرائى عند أرسطو وأفلاطون وهيدجير وجاداما نفسه .

فالمنهج ــ فى نظر جاداما ــ هو منبع التباعد ، وتوحد بذوره الأولى فى مبادىء ديكارت الخاصة بالمعرفة والعلم والحقيقة . فقد قوضت مبادىء ديكارت علاقة المشاركة الأولية والأصلية ، هذه المشاركة التى بدونها لا يستطيع الإنسان أن يفهم نفسه ، أو أن يفهم الفنون والآداب والتاريخ . ويرى جاداما أن الطريق الذى سلكه كانط للتوصل إلى الفهم الجمالى ، وكذلك الطريق الذى اتبعه ديلثاى للتوصل إلى الفهم التاريخى ــ كلاهما مضلل لتأثرهما بمبادىء ديكارت .

وتنطوى الحقيقة لدى جاداما على جوانب متعددة ، فقد استخلص الجانب الإنتاجى من قراءته لنص أرسطو ، بينما وجد الجانب الأنطولوجى عند هيدجير ؛ واستنتج الجانب اللغوى عند أفلاطون ثم فتجنشتاين .

ويحتوى الكتاب على مجموعة من المحاورات مع كبار فلاسفة العصور الماضية ؛ ويمكن أن نعد كل حوار عن هذه المحاورات مثالا لما يعنيه جاداما بالفهم التأويلى للنص الفلسفى .

وتدور هذه المحاورات حول القضية التى تعد العمود الفقرى لعلم الهيرمينوطيقا وهى قضية الفهم . كيف يتحقق ؟ كيف يكون ؟ ينقل هذا السؤال القضية من المستوى الإبستمولوجى إلى المستوى الأنطولوجى . فالفهم عند جاداما ــ كما هو الحال عند هيدجير ــ هو سمة من سمات الإنسان الجوهرية ؛ ومن ثم فالتأويل الكونى يسود جميع أنشطة الإنسان حيثما يوجد « معنى » .

ويطرح جاداما عددا من المشكلات الجوهرية الخاصة بعلاقة الذات بالموضوع ، ويرى أن الصيغة الحوارية « أنا ــ أنت » تسبق ثنائية الذات والموضوع .

إن هدف جاداما فى كتابه : **الحقيقة والمنهج** هو تصحيح بعض الأخطاء العالقة بالفلسفة الحديثة ، وهو يعتقد أن الحقيقة ليست ذاتية بحتة ولا « لا عقلانية » . إن مبدأ جاداما الذى يسميه « الوعى التأويلى » هو مبدأ منهجى يمكّن الإنسان من التخلص من الأفكار المسبقة ، ويرفع من شأن العلوم الإنسانية التى تمد الإنسان بنوع من المعرفة كفيل بأن يصوغ المعايير الأخلاقية التى تساعده على تطوير إمكانيات الفهم الإنسانى فى جميع نواحى الحياة .

Hermeneutics, the discipline of interpretation, is both old and new. In the past it was essentially concerned with sacred revelations. Presently it has come to cover a variety of different texts. The re-generation of the field is marked by the expansion of its domain, from specific sacred texts to general secular discourses. Futhermore, the new hermeneutics has been shaped by the bias of fore-understanding of modern man. From techniques of interpretation of privileged texts, it was transformed into a science of the process of comprehension. The shift in the history of hermeneutics is a move from the *author* and the sense of his Word, to the *reader* and the mode of his understanding.

Although the history of Arab hermeneutics and its radicalization has not been fully realized, we can venture to say that there is a shift from hermeneutics as the search for the original meaning - the very process embodied in the etymology of the Arabic term for hermeneutics *(al-ta'wīl)* meaning to recover the first - to a search for the forerunner. Hermeneutic practises in the Arab world to-day are less concerned with the *intricate process* of comprehension and more concerned with its *social function*. If hermeneutics has contributed to demythologization in the West, it is contributing to decolonization of the mind in the Arab world.

In this issue of *Alif*, the variety of articles - in scope, style, presuppositions, strategies, orientations and world view - attest to the richness and vitality of the field. How we are to receive the articles is - as Hermeneutics has taught us - partly a matter of where we stand.

Alif, a multilingual journal appearing annually in the Spring, presents articles in Arabic, English and occasionally French. The different traditions and languages confront and complement each other in its pages. Each issue includes and welcomes original articles by Arab and Western critics. The next issues of *Alif* will center on the following problematics:

"The Question of Time".
"Criticism and Marxism".
"Towards a New Poem: Experimentation in Egypt Since the Seventies".

Contents

The following people have participated in the preparation of this issue: Neveen Abd Rabbo, Dina Amin, Leslie Croxford, Edward Elias, Nur El Messiri, Nicholas Hopkins, Sawsan Mardini, Hasna Mikdashi, Soheir Morsi, Laurice Nassour, John Rodenbeck, Jayme Spencer, Steffen Stelzer.

Cover: Mohsen Sharara.
Printed at: Elias Modern Press. Cairo.
Photocomposing: J.C. Center in Cairo.

Price per issue:
— Arab Republic of Egypt: L.E. 2.00
— Other countries (including airmail postage)
Individuals : $ 7.00 (first eight issues $ 56.00)
Institutions: $ 12.00 (first eight issues $ 96.00)

Earlier issues of the journal include:
Alif 1 (1981) : Philosophy and Stylistics
Alif 2 (1982): Criticism and the Avant-Garde
Alif 3 (1983): The Self and the Other
Alif 4 (1984): Intertextuality
Alif 5 (1985): The Mystical Dimension in Literature
Alif 6 (1986): Poetics of Place
Alif 7 (1987): The Third World: Literature and Consciousness

Correspondence, subscriptions and manuscripts should be addressed to:

Alif, The American University in Cairo
Department of English and Comparative Literature, P.O. Box 2511
Cairo, Arab Republic of Egypt

JOURNAL OF
COMPARATIVE POETICS

alif

No. 8, Spring 1988

Die Tendenz, ganz in Interpretationen aufzugehen, entspringt zu einem wesentlichen Teil aus einer Verlegenheit.

[The tendency to be completely absorbed in interpretations is, to a significant extent, the offspring of an embarassment.]

Heidegger

INTERPRETATION AND HERMENEUTICS



Bibliotheca Alexandrina
0530775